Dogm. 368^m

<36605804400015

<36605804400015

Bayer. Staatsbibliothek

Der
Johanneische Lehrbegriff

in seinem Verhältnisse

zur gesammten biblisch-christlichen Lehre

dargestellt

von

Dogm. 368 m

Der

Johanneiſche Lehrbegriff

in ſeinem Verhältniſſe

zur geſammten bibliſch-chriſtlichen Lehre

dargeſtellt

von

Karl Frommann,

Dr. der Phil., Lic. der Theol. und der letzteren außerordentlichem Profeſſor zu Jena.

Frommann Johanneische Lehrbegriff

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.

1839.

Ag-D.

40 BS dir

Τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην, οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ.

Origenes.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinen theuren Lehrern,

den

Hochwürdigen Herren

Dr. L. F. O. Baumgarten-Cruſius,

Dr. Auguſt Neander,

Dr. Carl Immanuel Nitzſch,

zum Zeichen

dankbarer Liebe und aufrichtiger Verehrung

gewidmet

vom Verfaſſer.

Vorrede.

Indem ich mich anſchickte, den johanneiſchen Lehrbegriff ſyſtematiſch darzuſtellen, that ich dieß mit dem beſtimmten Bewußtſeyn einerſeits von der Verdienſtlichkeit, andererſeits aber auch von der großen Schwierigkeit meines Unternehmens.

Es ſind nun bereits faſt drei Luſtra verſtrichen, ſeit die neue Bearbeitung des pauliniſchen Lehrbegriffs von dem ſeligen Uſteri erſchien, in welcher zuerſt die Lehre des großen Heidenapoſtels von dem dogmatiſchen Schematismus, in welchen ſie bis dahin immer eingezwängt worden war, entfeſſelt in ihrem natürlichen lebendigen Organismus zur Anſchauung gebracht wurde. Der entſchiedene Beifall und die weite Verbreitung, welche die Schrift fand, zeugte laut von der allgemeinen Anerkennung der Wichtigkeit, welche Unterſuchungen über den urſprünglichen Geiſt und Charakter des chriſtlichen Glaubensbewußtſeyns einzelner bibliſcher Schriftſteller für das Studium der Theologie überhaupt, ſo wie der ſogenannten bibliſchen Theologie insbeſondere, haben. Zugleich wirkte der friſche, eigenthümliche Geiſt, welcher in dieſem Werke wehete, auch an ſich ſchon ſehr anregend; und der Beweis davon liegt theils in den vielen Abhandlungen und Schriften vor, die entweder das Ganze oder einen Theil des pauliniſchen Lehrſyſtems zum Gegenſtand haben, theils wohl auch in den zahlreichen Kommentaren über einzelne

pauliniſche Briefe, beſonders über den für die Erkenntniß der pauliniſchen Lehre ſo wichtigen Brief an die Römer, welche die neuere theologiſche Literatur aufzuweiſen hat. Es lag nun nahe, denſelben regen Eifer, welchen man darauf wendete, um die eigenthümliche Richtung des Geiſtes und die beſondere Auffaſſung des chriſtlichen Glaubens klar zu beſchreiben, die den Apoſtel Paulus in ſeinem vielbewegten Leben zu einem ſo ausgezeichneten Rüſtzeug für die Gründung und Ausbreitung des Evangeliums gemacht hatte, auch den anderen Säulen der Gemeinde und Organen des urchriſtlichen Geiſtes zu Gute kommen zu laſſen. Und auf wen hätte ſich in dieſer Beziehung die Aufmerkſamkeit der Theologen eher und leichter richten können, als auf den Apoſtel Johannes, der von Gott dazu beſtimmt ſchien, auf dem Grunde, welchen Paulus in der Gemeinde gelegt hatte, weiter zu bauen und deſſen Wirkſamkeit fortzuſetzen und zu ergänzen; der in dem Einfluß auf die Geſtaltung des Glaubens und Lebens in der chriſtlichen Kirche zu allen Zeiten, ſo wie in der Eigenthümlichkeit der Auffaſſungsweiſe des Evangeliums mit jenem großen Apoſtel wetteifern darf, in der Tiefe und Innigkeit des Glaubens ihn vielleicht übertrifft; und von dem wir durch Gottes Fügung in unſerem neuteſtamentlichen Kanon noch genug Schriftliches übrig haben, um die Zuſammenſtellung ſeiner Ausſprüche zu einem vollſtändigen ſyſtematiſchen Ganzen als möglich und thunlich erſcheinen zu laſſen? Eine beſondere Aufforderung dazu mußte noch in dem Umſtande liegen, daß die Darſtellungen der johanneiſchen Theologie, welche bis jetzt vorhanden ſind, offenbar nicht genügen. Die früheren hieher gehörigen Schriften ſind theils zu fragmentariſch, zu wenig ſyſtematiſch und — was die Hauptſache iſt — zu ſehr von einem ver=

alteten und nun überwundenen Standpunkte der Exegeſe und bibliſchen Theologie aus gearbeitet*), theils zu überwiegend nur für populäre Zwecke berechnet**), als daß ſie heute wiſſenſchaftliche Anforderungen irgendwie befriedigen könnten. Der neuere Verſuch von Holm***) aber iſt, obſchon er mit Geſchick angelegt iſt und manchen richtigen Blick in das Lehrſyſtem des Apoſtels eröffnet, doch ſo ſkizzenhaft, unvollſtändig und in jeder Beziehung unzureichend, daß die Wahrnehmung hiervon dem beſcheidenen Verfaſſer ſelbſt nicht hat entgehen können. Allein die ausgezeichnete Darſtellung der „Lehre des Johannes“ von Neander†) vermochte es, den Mangel einer eigenen ausführlicheren Schrift über dieſen Gegenſtand in Etwas vergeſſen zu machen. Da indeſſen dieſe Darſtellung nur in rein hiſtoriſchem Intereſſe unternommen war und

---

*) Joh. Friedr. Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus als Chriſtologen betrachtet. Riga 1785. — *C. Chr. E. Schmid*, diss. II. de theologia Joannis Apostoli. Jen. 1801. — Traug. A. Seyffarth, ein Beitrag zur Specialcharakteriſtik der Johanneiſchen Schriften, beſonders des Johann. Evang. Lpz. 1823. — Der Schrift eines Ungenannten: Jeſus, der Gottesſohn oder der Weltmeſſias, nach der Darſtellung des Lieblings-Jüngers Johannes. Gießen 1824 — konnte ich nicht habhaft werden.

**) Herder, von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evang. 1797, in den „chriſtlichen Schriften von Herder“, herausg. v. Joh. G. Müller. 2 B. Vgl. hierzu: Joh. Fr. Kleuker, Briefe an eine chriſtl. Freundin über die Herderiſche Schrift: von Gottes Sohn ꝛc. Münſter und Leipzig 1802.

***) Verſuch einer kurzen Darſtellung der Lehre des Ap. Johannes. Lüneb. 1832.

†) S. deſſen Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel ꝛc. II. Band.

deßhalb auf eine erſchöpfende Behandlung des Gegenſtandes gar keinen Anſpruch machte, ſo war einer ſolchen in bibliſch = theologiſchem oder exegetiſch = dogmatiſchem Intereſſe immer noch Raum gelaſſen; ja es mußte für eine ſolche die Arbeit Neander's als eine treffliche und willkommene Vorarbeit erſcheinen. — So war denn eine ſyſtematiſche Entwickelung des johanneiſchen Lehrbegriffs in unſerer theologiſchen Literatur bisher immer noch ein Bedürfniß, welches auch allgemein empfunden und häufig genug ausgeſprochen ward.

Wie ſehr wir nun immer heutiges Tags auch auf dem Gebiete der theologiſchen Schriftſtellerei uns einer großen Rührigkeit erfreuen dürfen, die es ſelten zuläßt, daß in irgend einem Zweige der theologiſchen Literatur ſich eine Lücke bemerklich mache, ohne daß alsbald viele Hände ſich regen, um dem Bedürfniſſe abzuhelfen: zur Darſtellung eines johanneiſchen Lehrbegriffs, wie ſie erwartet wird, hat ſich bisher noch Niemand berufen gefühlt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Grund hiervon vorzugsweiſe in den beſonderen Schwierigkeiten ſuchen, denen ein ſolches Unternehmen unterliegt. Denn abgeſehen davon, daß von formeller Seite ſich der Darſtellende — wie dieſes in der Einleitung zu dieſer Schrift eines Weiteren nachgewieſen iſt — oft durch die eigenthümliche Beſchaffenheit der Schriften des Johannes, als der Quellen für den Lehrbegriff dieſes Apoſtels, in Verlegenheit geſetzt ſiehet: ſo iſt es auch beſonders ſchwierig, den hier zu behandelnden Stoff zu beherrſchen. Ueber die herrliche Erhabenheit, die unerſchöpfliche Tiefe und den unendlichen Reichthum des chriſtlichen Geiſtes jenes Jüngers, der die Gottesfülle, welche in dem Erlöſer wohnte, in ſeinem eigenen Inneren trug, iſt zu allen Zeiten in der Kirche faſt

nur *eine* Stimme geweſen; und wenn man auf der einen Seite von dem hehren Geiſte der Liebe und der reinen, innigen Myſtik des Johannes ſich innig angezogen fühlte, ſo war doch auf der anderen Seite der Gewinn für das Gefühl, welchen man aus der geiſtigen Beſchäftigung mit der johanneiſchen Lehre zog, immer auch mit dem Bewußtſeyn verbunden, daß das klare Erfaſſen derſelben mit dem Verſtande nie vollkommen zu erreichen ſey. Vom Standpunkte des populären Glaubens aus iſt dieſes letztere auf eine unnachahmlich naive Weiſe von dem gemüthlichen Wandsbecker ausgeſprochen, der in dem bekannten Worte über den Sanct Johannes ſich alſo vernehmen läßt: „In ihm iſt ſo etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch ſie hin der ſchnelle zuckende Blitz! Ein ſanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! ſo etwas Schwermüthiges und Hohes und Ahnungsvolles, daß man's nicht ſatt werden kann. Es iſt mir immer bei'm Leſen des Johannes, als ob ich ihn bei'm letzten Abendmahl an der Bruſt ſeines Meiſters vor mir liegen ſehe, als ob ſein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewiſſen Stellen um den Hals fallen und etwas in's Ohr ſagen wolle. Ich verſtehe lang nicht alles, was ich leſe, aber oft iſt's doch, als ſchwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinſehe, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn, den ich einmal verſtehen werde, und darum greife ich ſo gern nach jeder neuen Erklärung des Evangeliums Johannis. Zwar — die Meiſten kräuſeln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe."*) — Aber

*) S. (Claudius), der Wandsbecker Bote Th. I. S. 9.

auch die Männer der Wiſſenſchaft ſtimmen in dieſes Bekenntniß mit ein; und wie der große Kirchenlehrer der alten Zeit, deſſen Wort wir unſerer Schrift als Motto vorangeſtellt haben: ſo demüthigt ſich auch ein Origenes der neueren Zeit vor dem Geiſte unſeres Apoſtels, indem er ſeine Vorträge über das Evang. Joh. vor der Gemeinde unter anderen mit den Worten einleitet: „Es iſt ein großes und ſchönes Werk, voll von den herrlichſten und tiefſten Reden unſeres Herrn und Erlöſers, die auch kein anderer ſo auffaſſen konnte als der Jünger, den er lieb hatte und der an ſeiner Bruſt lag; es wird auch gewiß niemand jemals den Sinn deſſelben ganz erſchöpfen; aber deswegen wird auch keiner ſich rühmen können, was er darüber ſagt, ſey vollkommen richtig, ſondern immer wird der menſchliche Verſtand zurückbleiben hinter demjenigen, was darin niedergelegt iſt als ein Ausdruck der Fülle der Gottheit, die in dem Erlöſer wohnte und aus ihm redete.“*) — Doch was bedürfen wir weiter Zeugniß! Wer je ſich mit den johanneiſchen Schriften auf eine ernſtliche Weiſe beſchäftigt hat, der wird auch die Wahrheit beſtätigt gefunden haben, daß, wenn bei der Erklärung irgend eines bibliſchen Buchs die Forderuug einer gewiſſen Geiſtesverwandtſchaft und Gemeinſchaft des chriſtlichen Standpunktes mit ſeinem Schriftſteller an den Ausleger geſtellt werden muß, — daß dieſes in vorzüglichem Grade für die johanneiſchen Schriften gilt; und daß die Erfüllung dieſer Forderung gerade hier in dem Maaße ſchwierig iſt, als eine Höhe und Tiefe des chriſtlichen Geiſtes, wie wir ſie bei Johannes bewundern, nur das

---

*) S. Schleiermacher's Homilien über das Ev. des Joh., herausg. v. Ad. Sydow. Berl. 1837. S. 3.

Eigenthum weniger von Gott beſonders begünſtigter Naturen iſt.

Und ſo halte denn auch ich natürlich nicht dafür, den Sinn des Johannes erſchöpft zu haben; noch weniger bilde ich mir ein, alles was ich darüber geſagt, ſey vollkommen richtig. Vielmehr will ich alles Ernſtes mein Werk nur als einen Verſuch angeſehen wiſſen, der nicht den Anſpruch erhebt, die Aufgabe, die es hier gilt, vollſtändig gelöſet zu haben, ſondern eine künftige befriedigendere Löſung nur vorbereiten und anbahnen will. Es werden daher die mancherlei Mängel, die, wie ich mir ſelbſt am allerwenigſten verhehlen kann, meiner Arbeit ankleben, ihr nicht ſo ſehr zum Vorwurf gereichen können, indem ſie ja zum großen Theil als ſolche erſcheinen müſſen, die nicht von dem Verfaſſer verſchuldet, ſondern einem erſten Verſuche, als welchen ſich mein Werk giebt, nur natürlich ſind. Nur unter der Vorausſetzung einer von dem Leſer zu hoffenden geneigten Billigkeit konnte es darum geſchehen, wenn ich mir getraute, meine Arbeit der öffentlichen Beurtheilung vorzulegen. Am meiſten noch wage ich die Richtigkeit der bei Abfaſſung des Werks von mir befolgten Grundſätze mit einiger Zuverſicht zu behaupten. Da dieſelben in dem Buche ſelbſt überall deutlich genug ſich offenbaren, ſo darf ich hier mich kurz darüber faſſen.

So wie ich die bibliſche Theologie überhaupt, inſofern ſie allein darauf ausgehet, oder wenigſtens darauf ausgehen ſoll, den Glauben des Urchriſtenthums in ſeiner wahren urſprünglichen und authentiſchen Geſtalt zu beſchreiben, mir nicht anders denn als eine weſentlich hiſtoriſche Disciplin denken kann: ſo habe ichmich denn auch bei der Darſtellung des johanneiſchen Lehrſyſtems vor-

zugsweiſe als Hiſtoriker betrachtet und mein Abſehen vornehmlich darauf gerichtet, das Bild des Apoſtels der Liebe nur recht treu und wahr zu zeichnen. Die Aufgabe, die ich mir zu dem Ende ſtellte, war im Allgemeinen eine doppelte. Als das erſte und nächſte galt es mir, wie ſich das von ſelbſt verſteht, das chriſtliche Glaubensbewußtſeyn des Apoſtels ſo vollſtändig als möglich zur klaren Anſchauung zu bringen. Da es nun hier wieder zuvörderſt darauf ankam, den wahren Sinn ſeiner Ausſprüche zu erforſchen, ſo habe ich, dem Grundſatze getreu, daß ein jeder Schriftſteller am beſten nur aus ſich ſelbſt zu erklären iſt, durch eine anhaltende und gewiſſenhafte Beſchäftigung mit den johanneiſchen Schriften mir Sinn und Herz für die Tiefen der Gottheit, die er aus ſeinem reichen Gemüthe uns geoffenbaret hat, zu öffnen und mich möglichſt in ſeinen Geiſt hineinzudenken und hineinzuleben geſucht. Ich habe daher nicht nur mich ſorgfältig gehütet, mit Bewußtſeyn zu der Lehre des Apoſtels irgend etwas von meinem Eigenen hinzu zu thun oder etwas von ihr hinweg zu nehmen, ſondern habe es auch verſchmähet, den Jünger, welcher den Geiſt des göttlichen Erlöſers gewiß am ſelbſtſtändigſten und eigenthümlichſten in ſich aufgenommen hatte, dieſes Ruhms berauben zu wollen und etwa die herrlichen und prägnanten Aeußerungen ſeiner erhabenen Myſtik als einen Reichthum anzuſehen, den er ſich aus den Schätzen der alexandriniſchen, oder perſiſchen, oder ſonſt noch anderer Religionslehren nur erborgt hätte. Ich mußte dieſes um ſo mehr verſchmähen, da die Geſchichte der Exegeſe auch aus neuerer Zeit noch warnende Beiſpiele liefert, wie leicht man auf dieſem Wege in Gefahr geräth, das natürliche Bild eines heiligen Apoſtels zu einer wahrhaft monſtröſen Kar-

rikatur zu verzerren. Welche treffliche Dienſte mir in dieſer Beziehung die exegetiſchen Bearbeitungen der johanneiſchen Schriften von Lücke, Olshauſen, Tholuck und de Wette, ſo wie die praktiſche Erklärung des 1 Br. Joh. von Rickli*) geleiſtet haben, ſiehet man auch ohne mein Erinnern leicht. Vorzüglich fühle ich mich Herrn Dr. Lücke für die vielfachen Belehrungen, die ich aus ſeiner wahren und ſchlichten Auslegung der Schriften des Johannes ſchöpfen konnte, zum lebhafteſten Dank verflichtet. — Den auf dieſe Weiſe erforſchten Sinn der johanneiſchen Ausſprüche im Einzelnen war ich ſodann bemühet, in organiſcher Verbindung zu einem ſyſtematiſchen Ganzen, zu einem Lehrbegriff, zuſammenzuſtellen. Meine Meinung hierbei iſt nun freilich nicht die, als ob Johannes ſelber ſich dieſes ſyſtematiſchen Zuſammenhangs ſeiner chriſtlichen Glaubensvorſtellungen wirklich bewußt geweſen wäre; ſondern meine Abſicht war nur, zu zeigen, daß die mannigfachen, ſcheinbar ſo aphoriſtiſchen Lehrausſprüche dieſes Apoſtels ſich wirklich zu einer Einheit verbinden, daß ſie alle unter ſich eng zuſammenhängen und ſich als Aeußerungen eines eigenthümlichen und klaren Glaubensbewußtſeyns aus den Grundvorſtellungen deſſelben mit dialektiſcher Nothwendigkeit ergeben. — Die andere Aufgabe, die ich zu löſen hatte, war mir durch das eigenthümliche Verhältniß, in wel-

---

*) Rickli, Johannis erſter Brief, erklärt und angewendet in Predigten ꝛc. Luzern 1828. — Das in vieler Beziehung treffliche Werk von Johannſen: Predigten über den 1. Br. des Joh. in ſeinem inneren Zuſammenhange. 2 Bde. Altona 1838 — iſt mir zu meinem Bedauern zu ſpät zugekommen, als daß ich es noch hätte benutzen können.

chem die Lehre des Johannes zu der anderweitigen neuteſtamentlichen Lehre ſteht, gegeben. Denn die johanneiſche Darſtellung Jeſu und des chriſtlichen Heils verhält ſich einerſeits zu der ſynoptiſchen, andererſeits zu der des Paulus und der übrigen Apoſtel ſo verſchieden und doch wieder ſo einigend und ergänzend, daß ich nicht umhin konnte, dieſes näher nachzuweiſen. Ich konnte dieſes um ſo weniger umgehen, als namentlich das Verhältniß des johanneiſchen Chriſtus zu dem ſynoptiſchen ein Punkt iſt, der mit in die Streitfragen einſchlägt, welche gegenwärtig am meiſten in der Theologie verhandelt werden. Da nun überdieß die johanneiſche Lehre an ſich gar nicht richtig verſtanden werden kann ohne eine deutliche Einſicht in dieſes ihr Verhältniß zur Lehre des N. T. überhaupt, ſo mußte mein Augenmerk hauptſächlich mit darauf gerichtet ſeyn, die Lehre des Johannes zugleich als ein organiſches Glied in dem Ganzen der bibliſch-chriſtlichen Lehre erſcheinen zu laſſen. Dieſer Zweck hat denn aber freilich viele ausführlichere Erörterungen nöthig gemacht; und indem ich es für zweckmäßig achtete, einzelne eigenthümliche Erklärungen gewiſſer Schriftſtellen oder die Anſchließung an ſchon von Anderen vorgetragene Auffaſſungen ſolcher Ausſprüche, deren Sinn ſtreitig iſt, ausdrücklich, meiſt in den Noten, zu rechtfertigen, iſt es mir ſelbſt zum Verdruß geſchehen, daß aus dem kleinen Werke, wie ich es urſprünglich beabſichtigte, ein ziemlich umfangreiches Buch geworden iſt. Gegen etwanigen Tadel, welcher von dieſer Seite wider meine Schrift erhoben werden dürfte, weiß ich daher keine andere Rechtfertigung als das offene Geſtändniß, daß ich mir viel lieber den Vorwurf gefallen laſſen will, für eine gründliche und deutliche Einſicht in den

behandelten Gegenſtand zu viel als dafür zu wenig gethan zu haben.

Noch muß ich bemerken, daß, als die Kritik des Evangeliums von Weiße erſchien, die Einleitung zu meiner Schrift ſchon gedruckt war. Es würde ſonſt der energiſche und bedeutende Angriff auf die Integrität und hiſtoriſche Glaubwürdigkeit des johanneiſchen Evangeliums, welchen jenes Werk enthält*), manche apologetiſche Bemerkung veranlaßt haben. Dagegen würden manche polemiſche Aeußerungen gegen das „Leben Jeſu" von Strauß weggefallen ſeyn und manche einen anderen Ausdruck erhalten haben, wenn es mir geſtattet geweſen wäre, die dritte Auflage dieſes Werks, in welcher die Kritik ſo viel von ihrer Schroffheit verloren hat, noch zu benutzen.

Und ſo übergebe ich denn dieſe Schrift dem theologiſchen Publikum mit dem Vertrauen, daß, wie unvollkommen und mangelhaft ſie auch befunden werden möge, der theologiſchen Wiſſenſchaft doch immer damit ein Dienſt geſchieht. Ich wage es, obwohl ich wünſchte, durch ſie auch Studirenden eine Anleitung zum weiteren Erforſchen der bibliſch-chriſtlichen Lehre zu geben, ſie vorzugsweiſe den Meiſtern an's Herz zu legen; ich werde es für nichts als Gewinn achten, wenn Männer, die tiefer in den Sinn und Geiſt des Lieblingsjüngers des Herrn eingedrungen ſind, als es mir möglich geweſen iſt, mich würdigen ſollten, mich zu ihrem Jünger zu machen und mich über das, was irrig und verfehlt in meiner Arbeit iſt, zu belehren.

---

*) S. Ch. Herm. Weiße, die evangeliſche Geſchichte kritiſch und philoſophiſch bearbeitet. Leipzig 1838. 1 B. S. 96—138, 2 B. S. 183—304.

Denn es kann nichts daran liegen, daß ich als der Einzelne Recht habe; aber daran muß Alles gelegen ſeyn, daß die Wahrheit immer reiner und klarer an's Licht komme. — Möge darum der Herr ſelber dieſes geringe Werk mit ſeinem Segen begleiten, damit es auch an ſeinem Theile dazu beitrage, eine immer vollkommnere Erkenntniß des Vaters, der allein wahrer Gott iſt, und des Sohnes, den er geſandt hat und in welchem wir das Leben haben, zu befördern!

Geſchrieben zu Jena im September
1838.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite.

Einleitung .... 1— 85

§. 1. Perſon und Charakter des Johannes. 1— 24

Des Johannes Zeitalter, S. 1—4. — Johannes als Jünger Jeſu, S. 4—16; als Apoſtel, S. 16—24.

§. 2. Schriften des Johannes .... 24— 75

Authentie derſelben, S. 24—28. — Ranaunterſchied unter ihnen als den Quellen für den joh. Lehrbegriff, S. 28—32. — Die johanneiſchen Reden Jeſu. I. Ihre Stellung zum Inhalt des Ev. Joh. im Ganzen, S. 33—47. II. Ihr Verhältniß zu den eigenen Ausſprüchen des Joh., namentlich in ſeinen Briefen, S. 47—54. III. Ihr Verhältniß zu den ſynoptiſchen Reden Jeſu, S. 54—63. IV. Ihre Authentie, S. 63—75.

§. 3. Plan .... 75— 85

Erklärung von „Lehrbegriff", S. 75—78. — Disposition des Stoffs, S. 78—85.

Erſter Theil.

Die vorchriſtliche Zeit oder der Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung .... 86—345

Erſter Abſchnitt.

Gott an ſich oder Gott in ſeinem Verhältniſſe zum Logos .... 86—153

Seite.

§. 1. Gott in ſeiner Immanenz iſt nach ſeinem ſubſtanziellen geiſtigen Weſen Leben und Licht... 87—102

Erklärung 1) von „Leben", S. 88—91; 2) von „Licht", S. 92—98, inſofern beides von Gott prädicirt wird. — Hierdurch beſtimmter Begriff der Geiſtigkeit Gottes, S. 98—102.

§. 2. Gott, welcher in ſeiner Beziehung zu Anderem weſentlich Liebe iſt, iſt in dem Logos ſich ſelber offenbar... 102—149

Liebe als Prädikat Gottes und daraus reſultirendes Verhältniß Gottes zum Logos, S. 102—107. — Hiſtoriſche Erörterung des Begriffs vom Logos, S. 108 bis 117. — Johanneiſcher Begriff des Logos, S. 117 bis 137. — Verhältniß zu der anderweitigen bibliſchen Gotteslehre, S. 137—149.

Zweiter Abſchnitt.

Gottes Offenbarung durch den präexiſtenzialen Logos... 149—242

§. 1. Gott, welcher Liebe iſt, hat ſich geoffenbaret, indem er vermittelſt des Logos göttliches Leben und Licht auch in einem Anderen außer ſich ſetzte und vermittelte.. 153—181

Der Logos als Träger des Lebens in der phyſiſchen, S. 154—160; und als Träger des Lichts in der geiſtigen Schöpfung offenbar, S. 160—166. — Derſelbe das Princip aller geſchichtlichen Offenbarung, S. 166 169. — Verſchiedenes Verhältniß des Logos zu der phyſiſchen und geiſtigen Kreatur, S. 169—174. — Anderweitige bibliſche Vorſtellungen über dieſe Gegenſtände, S. 174—181.

§. 2. Der Zweck der göttlichen Offenbarung in der Kreatur iſt der, daß der Menſch durch die Geburt aus Gott zur Theilnahme am göttlichen Weſen und zur Gemeinſchaft mit Gott gelange... 181—242

Seite.

Die Gemeinſchaft mit Gott Beſtimmung des Menſchen, S. 181—190. — Dieſelbe vermittelt durch die Liebe in der Geburt aus Gott, S. 191 bis 200. — Letztere wiedernm vermittelt durch Wahrheit, S. 200—206, und Gerechtigkeit, S. 206 bis 212. — Die Frucht der Geburt aus Gott iſt das ewige Leben in der Erkenntniß und dem Schauen Gottes, S. 212—225. — Anderweitige bibliſche Lehre, S. 225—242.

Dritter Abſchnitt.

Verhältniß der Menſchheit zu Gott und dem Logos .... 242—340

§. 1. Die geſammte Menſchheit, welche — als Welt — getrieben von Haß, ſich der Lüge und Sünde ergeben hat, wandelt in der Finſterniß und befindet ſich bei ſolcher Abſonderung von Gott in dem Zuſtande des Todes .... 245—309

Finſterniß das Weſen des faktiſchen Zuſtandes der Menſchheit, S. 245—253; deren Princip der Haß, S. 253—255. — Aeußerungen des Haſſes ſind die Lüge, S. 255—257, und die Sünde, S. 257—262. — Grund deſſelben iſt die Liebe zur Welt, S. 262—277. — Seine Frucht der Tod, S. 277 bis 285. — Anderweitige Lehre der heil. Schrift, S. 285—309.

§. 2. Die Bedingung der Sünde im Menſchen iſt ſeine fleiſchliche Natur, ihr Grund ſein ſelbſtiſcher Eigenwille und ihre Urſache der Teufel als das Princip des Böſen in der Welt .... 310—340

Σῶμα und *ψυχή*, *σάρξ* und *πνεῦμα*, S. 310 bis 317. — Geneſis der Sünde, S. 317—325. — Der Teufel Princip des Böſen, S. 325—340.

Schluß .... 341—345

Seite.

Zweiter Theil.

Das Chriſtenthum oder der Fleiſch gewordene Logos.. .... 346—701

Erſter Abſchnitt.

Offenbarung der Liebe Gottes in Jeſu Chriſto... 346—547

§. 1. Jeſus iſt als der Fleiſch gewordene Logos im Verhältniſſe zu Gott deſſen eingeborner Sohn und im Verhältniſſe zur Welt der Chriſt......................... 354—418

Beweis, daß in Jeſu Perſon der Fleiſch gewordene Logos erſchienen iſt: 1) aus der Geſchichtserzählung des johanneiſchen Evangeliums, S. 354—384 (Verhältniß des πνεῦμα zum λόγος in der Perſon Jeſu, S. 357—370); 2) aus den in ihm dargeſtellten Reden Jeſu, S. 384—398. — Von Johannes Jeſus beſchrieben als der Chriſt und als der Sohn Gottes, S. 399—418.

§. 2. Jeſus iſt als der Chriſt der Heiland der Welt.. 418—480

Werk Chriſti, S. 418—422. — I. Werk des Erlöſers in ſeiner irdiſch-zeitlichen Erſcheinung. 1) Thun Chriſti: a) Lehre Jeſu, S. 422—433; b) ſeine Vorbildlichkeit, S. 433—435. 2) Leiden Chriſti, S. 436—457. — II. Werk des Erlöſers in ſeiner Erhöhung bei'm Vater; 1) gegenwärtig: a) durch Mittheilung des Geiſtes an die Gläubigen, S. 458—469; b) durch Fürbitte bei Gott, S. 469—474. 2) einſt, bei der Wiederkunft des Menſchenſohns, S. 474—480.

§. 3. Verhältniß der johanneiſchen Chriſtologie zu der anderweitigen neuteſtamentlichen Lehre .... 480—547

A. Die ſynoptiſchen Evangeliſten, S. 481—508. — B. Jeſus, S. 508—517. — C. Paulus, der Ver-

Seite.

faſſer des Hebräerbriefs und Petrus, S. 517—544. — D. Die Apokalypſe, S. 544—547.

Zweiter Abſchnitt.

Aneignung des durch Gottes Liebe in Chriſto dargebotenen Heils von Seiten der Menſchen ..... 548—701

§. 1. Unter der Bedingung des Glaubens an Chriſtum, welcher in der Liebe wirkſam iſt, gelangt der Chriſt durch den Wandel im Lichte zur Kindſchaft mit Gott, in welcher er das Leben hat ..... 550—654

Bibliſcher Begriff des Glaubens im Allgemeinen, S. 550—554. Derſelbe im Beſonderen 1) nach den Ausſprüchen Jeſu, S. 554—560; 2) nach den Apoſteln: a) auf dem Standpunkte der Piſtis, S. 551 bis 563; b) auf dem Standpunkte der Gnoſis: α) nach Johannes, S. 563—580; β) nach Paulus, S. 581—587. — Die Geburt aus Gott im Chriſtenthume. Ihr Princip die Liebe, S. 588 bis 591. Ihre Form die Wahrheit, S. 592 bis 600, und Gerechtigkeit, S. 600—614. Ihre Frucht die Gemeinſchaft mit Gott im ſpecifiſch chriſtlichem Sinne, welche ſich in der Kindſchaft Gottes und dem ewigen Leben ausſpricht, S. 615—634. — Anderweitige neuteſtamentliche Lehre, S. 634—654.

§. 2. Diejenigen, welche durch den Unglauben ſich ſelber von dem Heile in Chriſto ausſchließen, verfallen dem Gerichte, welches theils ſchon ein gegenwärtiges iſt, theils erſt künftig bei der Wiederkunft des Menſchenſohnes ſtatt finden wird ..... 654—701

Univerſale Beſtimmung des chriſtlichen Heils, S. 654—656. Ihre Erreichung verhindert durch das Böſe, zu deſſen Ueberwindung von Chriſto das Ge-

richt geübt wird, S. 657—660. — Das Gericht von dem Erlöſer geübt: 1) in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge: a) in den Tagen ſeines Fleiſches, S. 661—665; b) in dem Zuſtande ſeiner Erhöhung, S. 666—679; — 2) künftig, bei ſeiner Paruſie, 680—701.

Einleitung.

---

§. 1. Perſon und Charakter des Johannes.*)

Zur Zeit Jeſu war der vormalige Glanz und die Herrlichkeit Iſraels verblichen. Die Fremden herrſchten über das Land und die Juden entrichteten Tribut an den römiſchen Kaiſer. Jehovah ward zwar noch verehrt in ſeinem Heiligthume zu Jeruſalem, wohin das Volk aus allen Gegenden am Feſte wallfahrtete, und wo eine zahlreiche Prieſterſchaar den Tempeldienſt verſah, zu deſſen Erhaltung jeder Iſraelit ſeine Steuer gab. Aber Jehovah war doch nur noch der Gott, nicht mehr, wie früher, als das Volk ſtark durch ihn war, auch der König Iſraels. Wie die Nation durch ihre Zerſtreuung entkräftet und gebrochen war im Aeußeren, ſo war ſie auch getheilt und zerſpalten im Inneren. Ein Stand von Gelehrten (סוֹפְרִים, *γραμματεῖς*) hatte ſich über das ungebildete Volk (עַם הָאָרֶץ, *ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται* AG. 4, 13) erhoben und ſich auf Moſis Stuhl geſetzt.

---

*) Vgl. hierüber: *Lampe,* Comment. in Evang. Joann. Tom. I. Prolegg. p. 1—102. Wegſcheider, Verſ. einer vollſtänd. Einl. in das Ev. Joh. S. 7—77. Neander, Geſch. der Pflanzung und Leitung der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel. 2 Bd. S. 576 ff. (wohlf. Ausg.) Lücke, Comm. über das Ev. Joh. I. S. 5—25. Credner, Einl. in das N. T. 1 Thl. S. 208—222. Winer, Bibl. Realwörterb. I. S. 686 ff.

Sie hatten den Sinn des Geſetzes beſtimmt durch allerlei Satzungeu (δευτερώσεις), die in überaus feinen und ſubtilen Diſtinktionen, welche mündlich fortgepflanzt wurden, die Norm der Auslegung und Erfüllung des Geſetzes aufſtellen ſollten, und hatten, indem ſie auch den Buchſtaben des Geſetzes zu fixiren ſuchten, einen Zaun um daſſelbe gemacht. Als Geſetzeslehrer (νομοδιδάσκαλοι) hatten ſie in höheren Schulen Jünger um ſich verſammelt, welche ſie in ihren Satzungen unterwieſen und die Gerechtigkeit aus den Werken lehrten. Eine ſolche Schule war es, welche unter dem weiſen und mit Recht allgemein geachteten Gamaliel blühte, und welche ſelber jenem Jüngling die Waffen in die Hand gab, der ſpäterhin, als er aus einem Saul zum Paulus geworden und ihm das Vollkommene in Chriſto erſchienen war, mit ſo glücklichem Erfolge gegen das Unvollkommene zu ſtreiten wußte, um an des Geſetzes Stelle die Gnade Gottes in Chriſto Jeſu aufzurichten. Die Grundſätze, welche die Geſetzeslehrer in ihren Schulen aufſtellten und verbreiteten, ſuchten ſie in ihrem Leben geltend zu machen, und in gleichem Sinne ſchloſſen ſich ihnen hierin viele aus dem Volke an, mit welchen ſie ſich als Phariſäer von der Maſſe der Uebrigen abſonderten. Sie erſtrebten eine vorzüglich durch die mündlichen Satzungen der Menſchen vorgeſchriebene, vollkommene geſetzliche Gerechtigkeit und fragten: „Was muß ich thun, damit ich das Leben habe?“ Sie waren in der Regel ſtolz auf ihre Werkheiligkeit und wetteiferten unter einander in Selbſtüberhebung und Verachtung der Anderen. In der Schule hatten die Phariſäer die Sekte der Sadducäer zu Gegnern, welche über dem Streben, das alte moſaiſche Geſetz rein von allen ſpäteren Satzungen und menſchlichen Zuthaten zu bewahren, ſelbſt die jüdiſche Rechtgläubigkeit aufgegeben hatten. Im Leben

aber ſtand ihnen außer jener anachoretiſchen Sekte der Eſſäer, welche in ſtiller, beſchaulicher Frömmigkeit allen Verkehr mit der Welt mieden und den Verband mit der Gemeinde völlig gelöſet hatten, der ganze Haufe der Frommen gegenüber, in welchen das prophetiſche Bewußtſeyn vor dem geſetzlichen entwickelt war. Dieſe konnten vor der tiefen Demuth im Bewußtſeyn deſſen, was der Menſch zur Erlangung des Heils nicht vermag, nicht zu dem phariſäiſchen Hochmuth wegen deſſen kommen, was der Menſch vermag, und fühlten ſich zu dem ſtetigen Gebet gedrungen: „Gott, ſey mir Sünder gnädig!" Wie es aber überall nicht die Art der Frömmigkeit iſt, ſich ſelbſtſüchtig nur in ihr eigenes Ich zurückzuziehen, ſo empfanden auch dieſe Frommen ihr geiſtiges Elend nicht bloß als ihr eigenes; ſie empfanden es als das allgemeine Elend ihres Volks. Da nun neben dem Schmerze über ihr ſittliches Verderben ihnen zugleich die Hoffnung auf Befreiung von demſelben gegeben war: ſo war dieſe auch nicht allein Hoffnung der Befreiung von der eigenen Sünde; ſondern ſie war Hoffnung auf die Erlöſung Iſraels. Denn obſchon die Stimme der Prophetie jetzt unter den Juden verſtummt war, ſo glaubten doch jene Frommen dem Worte, welches vor Zeiten Gott durch den Mund der Propheten geredet hatte, und erwarteten mit Zuverſicht den Meſſias, der — ein Erretter von Sünde und Elend — das Volk Gottes von ſeinem Falle wieder aufrichten und in ihm das Himmelreich begründen ſollte. Dieſer altiſraelitiſche Glaube, welcher ſo tief in der Ueberzeugung wurzelte, daß Gott, der Wahrhaftige, nicht lügen und ſeinen Bund nicht brechen werde, und welcher durch die ſtete Erinnerung an die Großthaten, die Gott einſt unter ſeinem Volke verrichtet hatte, genährt und gepflegt wurde, war zwar mehr oder weniger bei allen Juden vorhanden; aber er fand ſich

nicht bei allen in der rechten Reinheit. Bei den Einen hatten ſich die meſſianiſchen Hoffnungen mit dem phariſäiſchen Hochmuth gemiſcht, welcher die Theilnahme am Gottesreich als ein jedem Iſraeliten ſchon vermöge ſeiner Geburt und Abſtammung zuſtändiges Recht anſah und, indem er das meſſianiſche Heil auf das jüdiſche Volk allein beſchränkte, vollkommen die Demuth des Herzens neutraliſirte, aus welcher jene Hoffnungen ſtammten. Bei den Anderen waren ſie in Bund mit der Gemeinheit der Geſinnung getreten, welche nur Abhülfe der äußeren Noth und Bedrückung wünſchte und ſuchte, und waren ſo in fleiſchliche, bloß politiſche, Erwartungen ausgeartet. Gleich weit entfernt von jener Beſchränktheit wie von dieſer Gemeinheit hatte ſich jedoch unter den Juden noch ein Reſt von Frommen erhalten, welche über dem Aeußerlichen und Fleiſchlichen nicht das Innere und Geiſtige überſahen und in dem Meſſias einen Geſalbten Gottes erwarteten, der, als ein Licht, zu erleuchten alle Heiden, das Reich Gottes auf Erden in himmliſcher Herrlichkeit aufrichten, die Sünde von den Menſchen hinwegnehmen und alle Völker zu einem heiligen Iſrael vereinigen würde. Dieſer Glaube war in der prieſterlichen Familie des Zacharias heimiſch; er lebte in der Seele der Mutter Jeſu; von ihm waren die Jünger des Herrn erfüllt; von ihm war auch der Apoſtel Johannes genährt worden.

Johannes war in dem Schooße einer ſtillen und ziemlich wohlhabenden (Mark. 1, 20) Fiſcherfamilie, die am Geſtade des galiläiſchen See's anſäſſig war, geboren und erzogen worden. Von ſeinem Vater, Zebedäus, ſind uns zu wenige Nachrichten in dem Evangelium überliefert, als daß wir beurtheilen könnten, welchen Einfluß er auf die Bildung ſeiner Söhne ausgeübt und ob derſelbe ſich weiter

erſtreckt habe als auf die Erweckung der Neigung zu ſeinem eigenen Gewerbe, welchem auch die Söhne oblagen (Matth. 4, 21). Mit Sicherheit aber iſt zu vermuthen, daß die Mutter, Salome, welche nachher unter den dienenden Frauen in der Umgebung des Erlöſers (Luk. 8, 1—3) eine der erſten Stellen einnahm (Matth. 27, 56 [Mark. 15, 40; 16, 1]) und auf den Troſt Iſraels in der Erſcheinung des göttlichen Reichs hoffte (Matth. 20, 20 ff.), ſchon frühzeitig in dem Gemüthe des Sohnes den Saamen jener altiſraelitiſchen Frömmigkeit ausgeſtreut hatte. Denn als Johannes, des Zacharias Sohn, an den Ufern des Jordan auftrat in der Art und Kraft der alten Propheten, um dem Herrn den Weg zu bereiten und durch die Taufe alle diejenigen zur Theilnahme am Reiche Gottes zu weihen, welche ſeiner Verkündigung von der Nähe deſſelben geglaubt hatten, da verließ auch Johannes, der Zebedaide, ſeine Netze, begab ſich in die Wüſte und ſchloß ſich an den Täufer an, um ſeine Predigt von der Buße zu hören.*) Sobald aber Chriſtus offenbar geworden und von dem Täufer als der Meſſias bezeichnet war, da wies dieſer ſelbſt ſeine Jünger von ſich zu dem Herrn hin, deſſen Vorläufer er nur hatte ſeyn ſollen. Auch unſer Johannes fand ſich durch die erſte nur flüchtige Bekanntſchaft mit Jeſu, bei welcher er ihn ſelbſt als Meſſias erkannte, ſo von ihm gefeſſelt, daß er, nachdem er kurze Zeit wieder ſein Gewerbe getrieben hatte, als einer der eifrigſten und ausgezeichnetſten Jünger dem

*) Daß Johannes längere Zeit bei dem Täufer als deſſen Jünger verweilt haben müſſe, ſchließt man mit Recht aus der Anſchaulichkeit, mit welcher er als Evangeliſt das Zeugniß des Täufers von Chriſto darſtellt (1, 19 ff. 37.). S. Lücke, Comm. über das Ev. Joh. I. S. 10.

Herrn für beſtändig nachfolgte (vgl. Joh. 1, 37 — 40 mit Matth. 4, 21 f.).*)

---

*) Dieſe gewöhnliche Annahme von einer bloß vorläufigen Bekanntſchaft des Johannes mit Jeſu vor ſeiner förmlichen Berufung hat neuerlich einen zwiefachen Widerſpruch gefunden. Credner (Einleit. in das N. T. I. S. 212. Note) meint, die Worte Joh. 1, 40: παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην — bedeuteten nicht: „nur jenen Tag" —, ſondern: „gleich denſelben Tag" —, ſo daß der Sinn darin läge, die beiden Jeſu zugewieſenen Jünger hätten gleich an jenem erſten Tage ihrer Bekanntſchaft mit Jeſu ihn als den Meſſias erkannt und ſich ihm als Schüler angeſchloſſen. Denn ἐκεῖνος werde bei Zeitbeſtimmungen von Joh. ſtets mit Nachdruck gebraucht, entſprechend unſerem „derſelbe". Vgl. 18, 13; 20, 19 und 4, 53; 5, 9; 11, 53; 14, 20; 16, 23. 26; 19, 27. 31; 21, 3. — Das Wahre aber iſt das, daß ἐκεῖνος auch bei Johannes, wie überall, als demonstrativum in Zeitbeſtimmungen auf einen bekannten, ſchon vorher erwähnten, Zeitpunkt hinweiſet. An ſich hat dieſes Pronomen weder die Nebendeutung von „nur", noch die von „gleich", ſondern wo die eine oder die andere darin gefunden werden kann, da iſt es nur möglich durch den Zuſammenhang. Auf keinen Fall aber kann hier das „Bleiben" ein von jenem erſten Tage an fortdauerndes ſeyn. Denn 1) ſiehet das: Ῥαββὶ, ποῦ μένεις; und: ἦλθον καὶ εἶδον ποῦ μένει — gar nicht darnach aus, als ſollte dadurch die Abſicht der Jünger ausgedrückt werden, für immer bei dem Herrn zu bleiben. Sollte dieſes aber dennoch geſchehen ſeyn und Joh. es haben andeuten wollen in den folgenden Worten: ἔμειναν κ. τ. λ., ſo ſollte man 2) erwarten, daß der Evangeliſt, um dieſen Sinn auszudrücken, deutlich, eben ſo wie 11, 53 und 19, 27, nicht den Akkuſativ, ſondern ἀπὸ c. genit. geſetzt hätte. Die Worte bedeuten alſo einfach das: die Jünger hätten die Geſellſchaft Jeſu ſo anziehend gefunden, daß ſie ſeit der zehnten Stunde (wohl 4 Uhr Nachm.) den ganzen Tag über bei ihm geblieben wären. Und darin liegt allerdings, daß ſie nach jenem erſten Tag den Herrn wieder verlaſſen haben. — Sodann behauptet Strauß (Leben Jeſu I. S. 520 ff. 1. A.), daß zwiſchen

der Berufungsgeſchichte der Jünger Jeſu bei Johannes 1, 37 ff. und der bei den Synoptikern Matth. 4, 14 ff. Mark. 1, 16 ff. ein unlösbarer Widerſpruch ſtatt finde. Denn bei Joh. ſoll ebenfalls die Anknüpfung eines bleibenden Verhältniſſes zwiſchen Jeſus und den genannten Jüngern beſchrieben ſeyn 1) wegen ἀκολούθει μοι 1, 44, was nicht eine bloß vorübergehende Begleitung fordere; und 2) wegen des Zuſammenhangs, indem Jeſus von nun an ſtets in Geſellſchaft der Jünger auftrete (2, 2. 12. 17; 3, 22; 4, 8. 27. u. ſ. w.). — Allein 1) will man auch in Beziehung auf Philippus (denn von dieſem allein iſt 1, 44 die Rede) zugeben, daß ſich Jeſus dieſen Apoſtel gleich damals zum beſtändigen Begleiter berufen habe, ſo ergiebt ſich doch aus dem Zuſammenhange, daß Philippus wenigſtens dieſer Abſicht des Herrn nicht entſprochen hat. Denn nach V. 46 und 47 findet er den Nathanael und führt ihn zu Jeſu, woraus doch erhellet, daß er nicht beſtändig in deſſen Begleitung geweſen ſeyn kann, ſondern ſich wieder von ihm entfernt haben muß. Mithin wäre eine wiederholte Aufforderung an dieſen Jünger von Seiten Jeſu, ſich ihm als Jünger und Schüler für immer anzuſchließen, nicht überflüſſig geweſen. Daſſelbe gälte dann auch für die übrigen Jünger, wenn man das Gebot ἀκολούθει μοι auch auf ſie — wozu man aber eben nicht berechtigt iſt — mit ausdehnen wollte. 2) Läßt ſich fragen: kann denn nicht, vorausgeſetzt, daß die Jünger nach der erſten Bekannſchaft mit Jeſu ſich wieder zerſtreut haben, innerhalb der Joh. 2, 1 erwähnten drei Tage ihre eigentliche Berufung in Galiläa ſo geſchehen ſeyn, wie ſie die Synoptiker erzählen? Und iſt es ſo undenkbar, daß Joh. es unterließ, die Berufung der Jünger zum Amte der Apoſtel und zu Menſchenfiſchern zu erzählen, da er ja überall im Evangelium vor Allem das perſönliche Verhältniß der Jünger zu ihrem Meiſter hervorhebt und ſich daher leicht damit begnügen konnte, ſein erſtes perſönliches Bekanntwerden mit Jeſu als dem Meſſias dargeſtellt zu haben? — Freilich bemerkt auch Strauß, daß die Erzählung der Synoptiker das Vorausgehen des Joh. 1, 37 ff. erzählten Hergangs ausſchließe. Denn 1) ſey es ein Antiklimax, wenn Jeſus den Petrus, den er Joh. 1, 43 durch den Namen Kephas ſo individuell vor den übrigen Jüngern ausgezeichnet habe, ſpäter (Matth. 4, 19) auch nur zum Menſchenfiſcher, wie die An=

Johannes hatte ſich in zartem Jünglingsalter*) Jeſu genahet und in ihm den Gegenſtand ſeiner innigſten Sehnſucht gefunden. Er fühlte ſich in heiliger Liebe zu Chriſto hingezogen, und von der Zeit an, da ihm vergönnt war, dem Herrn nachzufolgen und in näherer Gemeinſchaft mit ihm zu leben, hing er an ihm mit aller der Hingebung

deren, berufen hätte. 2) Sey bei den Synoptikern das augenblickliche Folgen der Jünger als etwas Außerordentliches dargeſtellt, was es nicht wäre, wenn die Jünger ſchon vorher Jeſum als den Meſſias erkannt gehabt hätten. — Allein 1) iſt es, abgeſehen davon, daß man es gar nicht als beſonders auffallend zu finden Urſache hat, wenn Jeſus da, wo er den Petrus zugleich mit den übrigen Jüngern beruft, keine Rückſicht auf die ihm früher beſonders ertheilte Auszeichnung nimmt, doch wohl eine Frage, ob nach dem Sinn des Joh. ſich jener Name nicht vielmehr auf den perſönlichen als auf den amtlich-apoſtoliſchen Charakter des Petrus beziehen ſolle, und ob nicht Matth. 16, 18 (σὺ εἶ Πέτρος = du biſt wirklich Petrus; nicht: σὺ κληθήσῃ) eine Deutung des Namens enthalte, die ihm Jeſus erſt bei dem dort erzählten Vorgang giebt. Und 2) iſt es doch in der That auch bei vorausgeſetzter ſchon vorläufiger Bekanntſchaft mit dem Meſſias immer noch außerordentlich genug, wenn die Jünger auf ein einziges Wort von ihm ſich entſchließen, ganz die Seinen zu werden und augenblicklich (εὐθέως Matth. 4, 20) ihm zu Liebe ihr Haus und Gewerbe zu verlaſſen.

*) Dieſes iſt die allerdings nicht unwahrſcheinliche Angabe der Tradition, deren Richtigkeit aber ſich nicht ſtreng beweiſen laſſen dürfte. Man hat dafür keinen anderen Grund als den Umſtand, daß nach dem einſtimmigen Zeugniß des kirchlichen Alterthums Johannes ſehr ſpät, zu Ende des erſten Jahrhunderts, geſtorben iſt, woraus man ſchließt, daß er zur Zeit des öffentlichen Auftretens Chriſti noch ſehr jung geweſen ſeyn müſſe. Allein da die Angaben über das Alter, in welchem Johannes ſtarb, ſehr von einander abweichen (ſ. S. 22.), ſo behält jener Schluß immer etwas Unſicheres. Vgl. *Lampe,* l. l. prolegg. p. 17. not. a.

und Innigkeit, welche den Hauptzug ſeines Charakters ausmachte. Je länger je mehr ging ſeinem betrachtenden Auge das Göttliche in dem Erlöſer auf und offenbarte ſich ihm die Fülle von Gnade und Wahrheit, die in ihm wohnte (Joh. 1, 14 ff.). Aus dieſer Fülle zu ſchöpfen; in dem, was ſich leibhaftig in dem Leben Chriſti ſeiner Anſchauung darſtellte, das Göttliche zu finden und in ſich aufzunehmen; ſein ganzes eigenes Weſen in das göttliche Weſen Chriſti einzupflanzen und aus ihm die Kräfte des höheren Lebens zu ziehen; durch immer tieferes Eindringen in den Geiſt des Erlöſers, durch immer innigere Lebensgemeinſchaft mit ihm ſich zuerſt ſelbſt das Heil der Erlöſung anzueignen — das war von nun an ſein angelegentlichſtes, ſein einziges Streben. Das mögen wir aus ſeinen Schriften erkennen, welche theils durch ihren allgemeinen Ton und ihre ganze Darſtellungsweiſe, theils durch einzelne ausdrückliche freudige Bekenntniſſe, die ſich in ihnen ausſprechen (vgl. Joh. 1, 14. 16; 20, 31. 1 Br. Joh. 1, 1—3), Zeugniß ablegen von dem höheren ewigen Leben, welches Johannes in Chriſto gewonnen hatte. So wurde denn unſer Jünger von dem Herrn, der die Seinen wunderbar führt, auf eine ganz andere Weiſe zum Heile geleitet als der an Kraft und Wirkſamkeit in der Kirche ihm am meiſten gleichende Apoſtel **Paulus**. Während Johannes durch das tägliche Anſchauen des Göttlichen in dem Erlöſer faſt ohne Kampf und auf unmerkliche Weiſe allmählig hineingezogen ward in die völlige Gemeinſchaft mit dem Heilande, ſollte dieſer, von Natur Chriſto äußerlich widerſtrebend, erſt einen harten Streit mit Fleiſch und Blut durchkämpfen, ehe er, nachdem er den Herrn im Wetter geſchaut hatte, plötzlich und mit einem Male zu der ſein ganzes künftiges Leben beſtimmenden Ueberzeugung gelangen konnte, daß Chriſtus allein der ſey, der den

*

Menſchen vom Tode erlöſen und ihm die Kraft zur Selig-ligkeit verleihen kann.*)

Indeſſen gelangte auch Johannes eben nur allmählig zu dieſem erhabenen Ziel, welches er erſtrebte. Es bedurfte in der That auch bei ihm einer gänzlichen Hingebung an den Geiſt Gottes in Chriſto, um durch ihn immer mehr erleuchtet, geläutert und von den verderblichen Auswüchſen der Sünde befreit zu werden. Es begegnete ihm eben ſo wie den übrigen Jüngern noch häufig, daß er den wahren Sinn einzelner Ausſprüche und meſſianiſcher Thaten des Erlöſers nicht zu faſſen vermochte. Dann pflegte er wohl dergleichen treu im Herzen zu bewahren und in ſeiner Seele zu bewegen, bis die ſpätere Zeit, in welcher er die Thatſachen der Erlöſung in ihrer gänzlichen Erfüllung vor Augen hatte und in ihrem Zuſammenhange zu überſchauen vermochte, ihm durch den Geiſt, der auch ihm mit den anderen Apoſteln in ſeiner Fülle zu Theil geworden war, alles Einzelne in ſeiner göttlichen Bedeutung und in ſeinem wahren Werthe für das Leben des Gottesſohnes erſchloß. Vergl. Joh. 2, 22; 12, 16; 16, 12. 13. 25. — So wie es aber dem Jünger an der vollendeten chriſtlichen Erkenntniß gebrach, ſo lange er noch in äußerer Gemeinſchaft neben ſeinem Meiſter wandelte, ſo finden wir auch ſeine Geſinnung und ſein Leben noch nicht von allen Flecken rein und noch nicht ganz und gar von dem echten chriſtlichen Principe durchdrungen. Seine Liebe zu dem Erlöſer war bei ihm mit einem Eifer und mit einer Heftigkeit ſeines Weſens gepaart, welche man ihm zum Ruhm anzurechnen geneigt ſeyn müßte, wenn nicht gerade dieſe eiferſüchtige Liebe zu dem Herrn die wahre chriſt-

*) S. Schweizer, über die Dignität des Religionsſtifters in den Studd. u. Kritt. 1834. 4 H. S. 831 ff.

liche Milde an ſich vermiſſen ließe und unſeren Jünger bisweilen ſelbſt lieblos gegen die Welt gemacht hätte. So läßt es ſich wohl entſchuldigen, aber doch nicht vollkommen rechtfertigen, wenn Johannes in dem etwas beſchränkten Glauben, daß außer dem mit dem Erlöſer auch in äußerlicher Verbindung ſtehenden Kreiſe der Jünger ſich nichts wahrhaft Göttliches finden könne, einem Menſchen, welcher, ohne dieſem Kreiſe anzugehören, doch in Jeſu Namen Teufel austrieb, dieſes verwehrte (Mark. 9, 38. Luk. 9, 49. 50). Eben ſo wenig iſt die Zurechtweiſung als eine ungerechte anzuſehen, die er ſich von Chriſto zuzog, als er über die, welche den Erlöſer nicht in ihren Flecken aufgenommen hatten, Feuer vom Himmel herabflehen wollte (Luk. 9, 54 ff.). Wenn daher der Name des Donnerſohnes, durch welchen Jeſus den Johannes zugleich mit ſeinem Bruder Jakobus — ohne Zweifel ehrenvoll — auszeichnete (Mark. 3, 17), ſich auf den apoſtoliſchen Eifer dieſer Jünger bezog*), ſo iſt hierbei nicht an ſolche Aeußerungen jenes Eifers zu denken, welche eher dem altteſtamentlichen partikulariſtiſchen als dem evangeliſchen Standpunkte eigneten. Ja, es war Johannes ſchon eine geraume Zeit Jeſu nachgefolgt, und er hatte noch nicht völlig die Demuth gelernt, welche einem Jünger Chriſti ziemt. Nicht ohne alle Selbſtſucht konnte er noch meinen, daß er wegen ſeiner großen und beſonderen Liebe zu dem Herrn einſt in der Herrlichkeit des meſſianiſchen Reichs auch große und beſondere Ehre in Anſpruch nehmen dürfe, und er ſcheute ſich nicht, in Verbindung mit

---

*) Ueber die ſyriſche Etymologie und die Wahrſcheinlichkeit des im Texte bezeichneten Sinnes dieſes dunkelen Worts *Βοανεργές* vgl. die Ausll. zu Mark. 3, 17, und die Abhandl. von Gurlitt in den Theoll. Studd. und Kritt. 1829. 4 H. S. 715 ff.

ſeinem Bruder Chriſto die Bitte um Verleihung einer ſolchen vorzutragen, indem er äußerte, wie er und ſein Bruder gern zur Rechten und zur Linken des Meſſias in deſſen Reiche ſitzen möchten (Mark. 10, 35 ff. vergl. Matth. 20, 20 ff.).*)

---

*) Zur Rechtfertigung der beiden Jünger hat man von jeher allerlei Deutungen dieſer evangeliſchen Erzählung verſucht. Am wenigſten iſt es zu billigen, wenn man mit alleiniger Rückſicht auf den Bericht des Matthäus die Söhne von allem Antheil an der unverſtändigen Bitte der liebenden Mutter frei ſprechen will. Denn daß die Bitte, wenn ſie auch von der Mutter vorgetragen wurde, doch mit Wiſſen oder gar in Auftrag der Söhne gethan ward, ergiebt ſich nicht bloß aus den Worten (Matth. 20, 20): προσῆλθεν — ἡ μήτηρ — μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς —, ſondern auch daraus, daß Jeſus in ſeiner Antwort V. 22 geradezu die Söhne ſelber anredet und die Jünger auch V. 24 den Söhnen und nicht der Mutter zürnen, daß mithin Jeſus und die Zehen die Bitte auf Rechnung der beiden Zebedaiden ſetzten. — Olshauſen (Bibl. Comm. I. S. 714 und II. S. 6 f.) meint von den beiden Zebedaiden, „daß ihre innerſte Meinung bei der Bitte dahin ging, ewig in unmittelbarer Nähe desjenigen ſeyn und bleiben zu dürfen, den ihre ganze Seele liebte", und daß die Worte Jeſu V. 25, welche ſich auf die ἀγανάκτησις der Jünger V. 24 bezögen, nicht die Kinder des Zebedäus ſtrafen, ſondern nur den Sinn ausdrücken ſollten: „man kann wohl nach Herrſchaft im Reiche Gottes ſtreben, denn da herrſcht Niemand, als wer der Demüthigſte und Niedrigſte iſt; wenn daher die beiden Jünger ſich Ehrenſtellen im Reiche Gottes erbitten, ſo wünſchen ſie ſich etwas, das die tiefſte Demuth und reinſte Liebe vorausſetzt." Allein das Sitzen zur Rechten Jemandes (eines Herrſchers) war nach hebräiſchen Begriffen eine Ehre, welche nur Ebenbürtigen zuſtand (1 Kön. 2, 19. Pſ. 45, 10). Mag daher immerhin die Bitte der Zebedaiden aus einer ungemeſſenen Liebe zu dem Meſſias hervorgegangen ſeyn, ſo zeigt doch eben die Form, in welcher ſie ausgeſprochen ward, daß ihr nicht Demuth, ſondern ehrgeiziger Hochmuth zu Grunde lag. Denn es ward ja in derſelben

Dieſer Liebe zu dem Heilande und dieſem Eifer um das Reich Gottes, durch welchen ſich Johannes auszeichnete, entſprach auch die Stellung, die er unter den übrigen Jüngern Jeſu einnahm. Er gehörte mit ſeinem Bruder Jakobus und mit Petrus zu denen, welchen der Herr ein vorzügliches Vertrauen vor den übrigen Jüngern ſchenkte. Wenigſtens geſtattete Jeſus dieſen Auserwählten (ἐκλεκτῶν ἐκλεκτοτέρους nennt ſie Clemens von Alexandrien), Zeugen von einzelnen Thaten und Begebenheiten in ſeinem Leben zu ſeyn, welche der Mitwiſſenſchaft der Anderen entzogen blieben. Vgl. Mark. 5, 37. Matth. 17, 1 ff. (Mark. 9, 1 ff. Luk. 9, 28 ff. vgl. 2 Petr. 1, 16. 17); 26, 37 (Mark. 14, 33). Aber auch unter dieſen vertrauteren Jüngern genoß

---

einmal eine gewiſſe Gleichſtellung mit dem Meſſias ſelbſt und dann eine Erhebung über die anderen Jünger prätendirt. Gegen beides, gegen jene Hoffarth wie gegen dieſen Hochmuth, iſt die Antwort Chriſti gerichtet. Zuerſt (V. 22) macht er darauf aufmerkſam, daß wer gleiche Ehre mit dem Meſſias genießen wolle auch gleiche Würdigkeit mit ihm haben müſſe, und daß die Entſcheidung hierüber nicht ihm, ſondern Gotte ſelbſt zukomme — eine Aeußerung, mit welcher ſich die Ausflucht Olshauſen's auf keine Weiſe reimen will. Dann (V. 25) lehrt Jeſus, daß es überhaupt in dem Gottesreiche keine äußeren, ſondern nur innere Vorzüge gebe. Und dieſe letztere Rede iſt auch mit gegen die Zehen gerichtet, die ja durch den Neid, den ſie über den von den Zween prätendirten Vorzug äußerten (V. 24), ebenfalls einen rangſüchtigen Ehrgeiz an den Tag gelegt hatten. Daß aber Jeſus das Benehmen der beiden Jünger nicht härter ſtraft, iſt wohl daraus erklärlich, daß er auf ihre Liebe zu ſeiner Perſon Rückſicht nahm, welche die Urſache der unbedachtſamen (οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε V. 22) Bitte geweſen war. — Das Gelindeſte alſo, was ſich ſagen läßt, iſt, daß auch hier dem Johannes ſeine Liebe zu dem Erlöſer einen übeln Streich ſpielte, indem ſie ihn die rechte chriſtliche Demuth vergeſſen und außer Augen ſetzen ließ.

Johannes wiederum einer unverkennbaren beſonderen Auszeichnung von Seiten Jeſu, welche durch ſeinen eigenthümlichen Charakter bedingt war. Vergleichen wir ihn nämlich mit dem ſonſt unter den Apoſteln am meiſten hervorragenden Petrus, ſo läßt ſich wohl nicht behaupten, daß dieſer an chriſtlicher Bildung und chriſtlicher Erkenntniß dem Johannes nachgeſtanden habe. Petrus ſtellte, wie er der Wortführer der übrigen Apoſtel und Leiter ihrer Angelegenheiten war, ſo auch die Blüte des gemeinen urchriſtlichen Glaubens dar. Er hatte ja wohl erkannt, daß Jeſus der Chriſt, der Sohn des lebendigen Gottes, ſey (Matth. 16, 16); er hatte auch das Leben empfunden, das der Sohn Gottes den Gläubigen mittheilt, und als Jeſus ſeine Jünger fragte: „wollet ihr auch hinweggehen?“ — da konnte Petrus im Namen Aller ſprechen: „Herr, wohin ſollten wir gehen? Du haſt Worte des ewigen Lebens!“ (Joh. 6, 67—68). Dieſer in ſeinem tiefſten Inneren begründete Glaube an Jeſum als den Chriſt ließ ihn jedoch den Herrn immer nur in ſeiner unendlichen Erhabenheit ſchauen und ihn daher in deſſen Erſcheinung immer noch etwas ihm Fremdes erblikken. Ja, man kann von ihm ſagen, daß er über dem Göttlichen in Chriſto das Menſchliche in Jeſu überſah. Ein zartes und inniges Anſchließen an die Perſon Jeſu fand darum bei ihm nicht in dem Maaße, wie bei Johannes, ſtatt; ſeine Verehrung vor dem Gottesſohne ließ es nicht recht zur Liebe des Menſchenſohnes bei ihm kommen und das Mitgefühl mit dem, was den Menſchen Jeſus bewegte, ging ihm in gewiſſem Grade ab. So konnte er, als der Herr den Jüngern ſeinen leidensvollen Tod verkündigte, dieſen Gedanken gar nicht faſſen und rief aus: „da ſey Gott für, Herr, daß dich ſolches treffen ſollte!“ (Matth. 16, 22). Ja, Petrus, welcher in der raſchen Energie und Thatkraft,

die ihn auszeichnete, Muth genug beſaß, ſeinen Meiſter ſelbſt mit Gewalt aus der Hand ſeiner Feinde zu erretten (Matth. 26, 51), ward doch zaghaft, als es galt, mit ihm in Gemeinſchaft ſeiner Leiden zu treten, und verläugnete den Herrn (Matth. 26, 58 ff. und Parallelſt.). — Anders dagegen Johannes. So erhaben auch die Vorſtellung war, die er von Chriſto als dem Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit hegte; er hatte ſie doch nur aus dem täglichen Umgange mit Jeſu gewonnen, und ſie beſtand in ihm mit der frohen Ueberzeugung, daß das Wort Gottes in Jeſu Perſon wirklich Fleiſch geworden ſey, zuſammen. So war durch den Gottesſohn nicht der Menſch ſeiner Liebe entrückt; ſondern er ſchaute die Menſchheit in Chriſto zur Gottheit verklärt. Er fühlte ſchon nach ſeiner Menſchheit ſich mit dem Erlöſer verwandt, und darum trachtete er auch nach Gemeinſchaft mit ihm in der Gottheit. In ſeiner Liebe giebt er ſich völlig an die menſchliche Erſcheinung des Gottesſohnes hin und nimmt Theil an ſeiner Freude, an ſeiner Liebe und an ſeinem Leide. Er iſt, wie es ſcheint, der Einzige unter den Jüngern des Herrn, welcher ihn bis zum Gipfel ſeiner Leiden auf Golgatha begleitete (Joh. 19, 25 ff. vgl. Matth. 26, 56; Mark. 14, 50. 51), und nach der Auferſtehung Jeſu iſt er wiederum einer der erſten, die bei der Nachricht davon zu dem Grabe eilen (Joh. 20, 2 ff.).*) —

---

*) Die ſinnreiche Bemerkung von Grotius, welcher, um das verſchiedene Verhältniß der beiden Jünger, Petrus und Johannes, zu dem Erlöſer auszudrücken, jenen *φιλόχριστος*, dieſen *φιλοϊησοῦς* nennt, dürfte wohl gebilligt werden können, wenn man dieſen Unterſchied nur als einen relativen und nicht als einen abſoluten verſteht. Denn Petrus hatte wohl eben ſo wenig Mangel an aller perſönlichen Liebe zu Jeſus, als bei Johannes die

Darum durfte denn auch Johannes an der Bruſt des Herrn ruhen (Joh. 13, 23), und er genoß in dieſer zärtlichen Liebe des Heilandes eines Vorzugs vor den anderen Jüngern, durch welchen er ſich bei der Nachwelt den Beinamen ὁ ἐπιστήθιος verdient hat und welcher Zeugniß davon ablegt, daß Johannes im vollen Sinn des Worts und in noch anderem Verſtande, als Abraham „ein Freund Gottes“ genannt ward (Jak. 2, 23), ein Freund Jeſu war.*) Der Erlöſer hielt dieſen Jünger ſelbſt ſo hoch, daß er ſterbend ihn ſeiner eigenen Mutter zum Sohn beſtimmte (Joh. 19, 26. 27).

Als nach dem Abſchied Chriſti von der Erde ſich die erſte chriſtliche Gemeinde zu Jeruſalem gebildet hatte, ragt die Thätigkeit des Johannes in derſelben nicht beſonders hervor, und es ſind uns nur ſehr ſpärliche Notizen über ſeine apoſtoliſche Wirkſamkeit aufbewahrt. Nach AG. K. 3 pflegte Johannes mit Petrus im Tempel zu lehren, und als er einſtmals mit demſelben Apoſtel an den Pforten des Tempels einen Lahmen heilte, gerieth er in Folge des dadurch erregten Aufſehens in jüdiſche Gefangenſchaft, aus welcher er jedoch bald wieder befreit wurde (AG. K. 4). Später erfahren wir, daß er, wiederum mit Petrus, eine Miſſions-

---

Verehrung und Liebe gegen das Höhere in Chriſto irgendwie fehlte. S. Olshauſen, Bibl. Comm. II. S. 5.

*) Dieſes hat man ſich wohl darunter zu denken, wenn Joh. ſo gern ſich ſelbſt als den Jünger bezeichnet, den der Herr lieb hatte (ὃν ἠγάπα [ἐφίλει] ὁ κύριος, Joh. 13, 23; 20, 2 u. a.). Es ſoll dieſer Ausdruck die Liebe Chriſti zu Johannes von der zu den übrigen Jüngern nicht dem Grade nach, ſondern vielmehr der Art nach unterſcheiden und andeuten, daß Jeſus den Johannes, auch abgeſehen von dem in ihm wohnenden chriſtlichen Geiſte, ſchon wegen ſeiner natürlich-perſönlichen Eigenthümlichkeit liebte.

reiſe nach Samaria unternahm, aber auch bald wieder nach Jeruſalem zurückkehrte (AG. K. 8). Hier ſcheint er eine geraume Zeit als einer der angeſehenſten Apoſtel, der als eine **Säule** der Kirche galt, der Gemeinde mit Jakobus und Petrus vorgeſtanden zu haben (Gal. 2, 9). Von nun an aber verlieren ſich die ſicheren Nachrichten über ſeine weiteren Schickſale. Wir wiſſen nur ſo viel, daß er ſpäter Jeruſalem verließ *) und ſich in Kleinaſien aufhielt, wo er **Epheſus** zum Mittelpunkt ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit ſich erwählet hatte.**) Er leitete von hier aus die Ange-

---

*) Nach *Nicephorus* (H. E. 2, 42) ſoll Joh. bis zum Tode der ſeiner Pflege anvertrauten Mutter Jeſu (i. J. 48) in Jeruſalem geblieben ſeyn. Das iſt indeß nur eine ganz unbegründete Sage, welche dadurch noch unſicherer wird, daß die Behauptung des im J. 48 erfolgten Todes der Maria auf einer leeren unhiſtoriſchen Vermuthung beruht. Die Sage hat denſelben Grund, wie die Fiktion von *Baronius* (Annales ad a. 44) und *Tillemont* (Mémoires, T. I. vita Mariae not. 13.), daß Maria den Joh. auf ſeiner Reiſe nach Epheſus begleitet habe (vgl. *Lampe*, *l. l.* prolegg. p. 51). Man dachte ſich nämlich nach Joh. 19, 27 die Maria in fortwährender Nähe und Obhut des Johannes. — Da bei der Erzählung von der letzten Anweſenheit des Apoſtels Paulus zu Jeruſalem (AG. K. 21) nur von Jakobus, und nicht auch von Johannes, die Rede iſt, ſo ſcheint dieſer damals ſchon nicht mehr in Jeruſalem geweilt zu haben.

) Der Aufenthalt des Joh. zu Epheſus während der letzten Zeit ſeines Lebens iſt eine durch die unzweifelhafteſten Zeugniſſe beſtätigte Thatſache. Vergl. *Euseb.* H. E. 5, 24; 3, 23; 3, 1; 5, 8. Von vorzüglichem Gewicht iſt das Zeugniß des **Irenäus, welcher durch ſeinen Lehrer **Polykarp**, der ein unmittelbarer Schüler des Joh. geweſen war, die genaueſten Nachrichten über dieſen einziehen konnte. *Iren.* adv. haer. 2, 39; 3, 1. 3. Vgl. **Credner**, a. a. O. S. 215 f. — Jedoch iſt nicht wahrſcheinlich, daß Joh. ſich unmittelbar, nachdem er Jeruſalem verlaſſen hatte,

legenheiten der kleinaſiatiſchen Gemeinden und unternahm zu dem Ende ſelbſt bisweilen Viſitationsreiſen, die aber immer nur von geringer Ausdehnung geweſen zu ſeyn ſcheinen. Vergl. 2 Joh. 12. 3 Joh. 13. 14. und *Clemens Alex.* bei *Euseb.* H. E. 3, 23. — Dieſe letzte Zeit ſeines Lebens iſt im Alterthume mit mancherlei unwahren Sagen und Legenden ausgeſchmückt worden.*) Ob auch die An-

---

nach Epheſus begeben haben ſollte. Denn wäre dieſes der Fall geweſen, ſo würde Paulus nach ſeinem bekannten Grundſatze (Röm. 15, 20), nach welchem er nicht in einer von einem anderen Apoſtel geſtifteten oder geleiteten Gemeinde wirken wollte, auch Epheſus umgangen und dieſer Stadt nicht eine ſo ausgezeichnete Thätigkeit gewidmet haben. Auch wäre dann zu erwarten, daß in ſeinem Briefe an die Epheſier, oder in den beiden nach Epheſus adreſſirten Schreiben an Timotheus, des Johannes irgend eine Erwähnung geſchähe. Es iſt alſo wohl Joh. erſt, nachdem die Wirkſamkeit des Apoſtels Paulus zu Ende war, in jenen Gegenden Kleinaſiens aufgetreten. Wo er ſich in der Zwiſchenzeit aufgehalten habe, iſt nicht auszumachen.

*) Hieher gehört die aus einem unbekannten Grunde erdichtete Fabel, daß Joh. in Rom in einen Keſſel voll ſiedenden Oels geworfen worden, aber unverſehrt aus demſelben wieder herausgekommen ſey. Sie wird zuerſt von Tertullian (praescr. haer. c. 36) erzählt, welchem ſie, jedoch mit mannigfachen Abweichungen, Hieronymus (adv. Jovin. c. 14. und Comment. in Matth. 20, 23) und andere ſpätere Schriftſteller (ſ. *Lampe*, l. l. prolegg. p. 55 sqq.) nacherzählen. — Von nicht größerem Werthe iſt die Sage, nach welcher Joh. vermöge ſeiner wunderthätigen Kraft einſt zu Epheſus einen Todten erweckt haben ſoll. Sie ſtützt ſich bloß auf das Zeugniß des unter Commodus und Severus lebenden Kirchenſchriftſtellers Apollonius. S. *Euseb.* H. E. 5, 18. Andere Fabeln ſind, daß Johannes kurz vor ſeinem Tode einen Giftbecher, ohne Schaden zu nehmen, ausgetrunken (*Isid. Hisp.*, de ortu et obitu patr. c. 72), und daß er den Tempel der Diana zu Epheſus zerſtört habe (*Niceph.* H. E. 2, 42).

gabe, daß Johannes in einer Verfolgung, welche von Rom aus über die Chriſten verhängt ward, zur Strafe auf einige Zeit auf das wüſte Eiland Patmos im ägeiſchen Meere verbannt worden ſey, zu dieſen Sagen gehöre, iſt ſehr zweifelhaft.*)

Die Gegenwart eines Apoſtels wie Johannes, welcher, ſelber von dem freudigſten Glauben an den Erlöſer erfüllt

*) Dieſe Erzählung iſt von einem großen Theile neuerer Forſcher für eine Fabel erklärt worden. S. Credner, a. a. O. S. 217 ff. Wenige, wie Schott (Isag. hist. crit. in libros N. F. ss. p. 112), vertheidigen ſie noch als hiſtoriſch. Mehr oder weniger zweifelhaft erklären ſich hierüber Lücke (Comm. über das Ev. Joh. I. S. 21 und Verſ. einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh. S. 409), Neander (Geſch. der Pflanzung u. ſ. w. II. S. 325 ff.) und Winer (Bibl. Realwörterb. I. S. 697). Und allerdings ſcheinen die Gründe zur Verwerfung der Sage nicht ausreichend. Denn wenn man behauptet, die ganze Sage gründe ſich auf die Stelle in der Apokal. 1, 9, ſo ſcheint 1) dieſe Behauptung aus den hieher gehörigen Zeugniſſen der verſchiedenen Kirchenſchriftſteller nicht hinlänglich begründet werden zu können, und 2) läßt ſich eher glauben, daß der Apokalyptiker, der nach 1, 2 doch gewiß für den Apoſtel Johannes gehalten ſeyn will (denn die „δεύτεραι φροντίδες“ von Lücke über dieſe Stelle in den Theoll. Studd. u. Kritt. 1836. H. 3. S. 654 ff., in welchen er dieſes läugnet, dürften gegen ſeine eigene frühere Erklärung in dem „Verſ. einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh.“ S. 239 ff. — in entſchiedenem Nachtheile ſtehen), ſeine Viſionen an ein notoriſch wirkliches Faktum aus dem Leben des Joh. angeknüpft habe, als daß die von ihm angegebene Situation (1, 9) mit zu ſeiner apokalyptiſchen Fiktion gehöre. Denn im erſteren Falle würde er der Auktorität, welche ſein Schriftwerk bei den Zeitgenoſſen hätte haben können, ein bedeutendes Gewicht gegeben, im letzteren ihr daſſelbe entzogen haben. — Daß aber im Laufe der Zeiten die Sage in ſehr ſchwankender Geſtalt auftritt und ſich mit ihr manches Fabelhafte verbunden hat, kann keinen Grund gegen die Glaubwürdigkeit des eigentlichen Kerns derſelben abgeben.

und von dem Gefühle des aus ihm quellenden höheren Lebens durchdrungen, dazu von der reichſten, herzlichſten Liebe, die ihm eigen war, getrieben, am geeignetſten war, im chriſtlichen Glauben und Leben auch Andere aufzuerbauen, mußte für die kleinaſiatiſchen Gemeinden, unter denen er wirkte, höchſt heilſam und ſegensreich ſeyn. In der That verwaltete auch Johannes, wenn wir einigen uralten Ueberlieferungen, die uns einzelne Züge aus ſeinem apoſtoliſchen Wirken berichten, trauen dürfen*), ſein Amt mit jener Liebe und

*) Zeugniß von der Liebe, die er in ſeinem apoſtoliſchen Wirken bewies, giebt die herrliche Erzählung von dem zum Chriſtenthume bekehrten Jüngling, welcher, als er in thörichter Verblendung das Leben in der chriſtlichen Gemeinde mit einem Räuberleben vertauſcht hatte, von dem ſchon hochbetagten Johannes in ſeinen verborgenen Schlupfwinkeln aufgeſucht und dem Herrn wieder zugeführt ward —, welche uns aus der Schrift des Clemens von Alexandrien: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος — Euſebius (H. E. 3, 23) aufbewahrt hat. Vgl. Herder, der gerettete Jüngling (Sämmtl. Werke. Zur Litterat. u. Kunſt VI. S. 31 ff.). Hieher gehört auch die von Hieronymus (Comment. in ep. ad Gal. c. 6) aufbewahrte Ueberlieferung, daß der altersſchwache Johannes von ſeinen Schülern ſich gewöhnlich in die Verſammlungen der Chriſten habe tragen laſſen und daſelbſt, unfähig mehr zu reden, immer nur die Worte geſprochen habe: „Kindlein liebet einander!" Als die Chriſten, dieſer Lehre müde, ihn einſt befragten, warum er nur immer dieſes wiederhole und nichts weiteres lehre, ſoll er geantwortet haben: „Weil genug geſchieht, wenn nur dieſes geſchieht." — Von ſeinem chriſtlichen Eifer aber zeugt es, daß einſtmals Johannes, als er in einem öffentlichen Bade mit dem häretiſchen Gnoſtiker Kerinth zuſammentraf, das Bad ſogleich verlaſſen haben ſoll, weil er fürchtete, das Gebäude möchte über ſeinem Haupte zuſammenſtürzen, wenn er in Geſellſchaft eines Feindes der Wahrheit wäre. S. *Irenaeus*, adv. haer. 3, 3. — Eben wegen der Angemeſſenheit dieſer Erzählungen zu dem

mit jenem Eifer, durch welchen wir ihn ſchon während ſeines Zuſammenſeyns mit dem Erlöſer ausgezeichnet gefunden haben. Und es bedurfte auch wirklich in jenen Gegenden für die chriſtlichen Gemeinden eines ſolchen mit aller chriſtlichen Liebe und Weisheit lenkenden, warnenden und ſtrafenden Lehrers. Denn da in Kleinaſien die Entwickelung eines geſunden und wahren chriſtlichen Lebens durch mannigfaltige theoretiſche und praktiſche Irrthümer, welche mit einer ſich aufblähenden Pſeudophiloſophie ſich mächtig verbreiteten, und die wir zum Theil aus den Briefen an die Koloſſer, an die Epheſier und an Timotheus kennen lernen, vorzüglich aber durch eine falſche jüdiſche Gnoſis, als deren Repräſentanten wir den gleichzeitig mit Johannes in Epheſus lebenden Kerinth zu betrachten haben*), ſehr gehemmt und aufgehalten wurde: ſo war allerdings ein kräftiges apoſtoliſches Zeugniß vonnöthen, um den wahren chriſtlichen Glauben von ſolchen verderblichen, ihn in ſeinem innerſten Weſen zerſtörenden, Ausſchreitungen zu bewahren. Auf der anderen Seite ſcheint aber auch die Berührung mit der gnoſtiſchen Spekulation in jenen Gegenden nicht ohne Einfluß auf den Geiſt unſeres Apoſtels geweſen zu ſeyn. Wenigſtens iſt es wahrſcheinlich, daß er dort diejenigen Philoſopheme kennen lernte, an die er ſich bei der Ausbildung ſeines eigenthümlichen gnoſtiſchen chriſtlichen Lehrbegriffs angeſchloſſen hat.

So war Johannes für die Begründung und Reinigung

Charakter des Johannes fällt es ſchwer, ſie geradezu in das Reich der bloßen Erdichtungen zu verweiſen.

*) S. Neander, K. G. I. 2 Abth. S. 444 ff. und Geſch. der Pflanzung u. ſ. w. I. S. 256 ff. II. S. 320 ff. Lücke, Comm. üb. d. Ev. Joh. I. S. 166 ff.

des chriſtlichen Glaubens unter ſeinen Pflegebefohlenen thä-
tig und durfte die kampfvolle und ſiegreiche Verbreitung des
Evangeliums lange ſchauen, bis er, altersſchwach und lebens-
müde, vielleicht als ein mehr denn hundertjähriger Greis,
unter Trajan zu Epheſus eines ruhigen Todes ſtarb.*) Die
Verehrung, welche dem Johannes ſchon bei ſeinen Zeitge-
noſſen zu Theil ward, ſprach ſich in dem Glauben aus, der
ſich auf den Grund von Joh, 21, 21 ff. bei ſeinen Lebzei-
ten über ihn bildete, daß dieſer Jünger nicht ſterbe. Nach
ſeinem Tode erhielt ſich dieſer Glaube in der Kirche noch
lange Zeit als ein Glaube an eine Auferſtehung und an
mehrfache Erſcheinungen dieſes Apoſtels.**)

Suchen wir nun aus den einzelnen zerſtreuten Zügen in
dem Leben des Johannes uns ein Geſammtbild ſeines gan-
zen Weſens und Charakters zu entwerfen, ſo können wir
etwa ſagen: Johannes gehörte zu denjenigen Naturen, in
welchen überhaupt die Receptivität vor der Spontaneität über-
wiegend vorherrſcht. Er war mehr dazu angelegt, ſich durch
die Eindrücke, die er von außen empfing, beſtimmen und
bilden zu laſſen, als ſelbſtſtändig auf die Außendinge, ihnen
Maaß und Geſtalt gebend, einzuwirken. Ihm war es mehr
verliehen, das ihm Dargebotene ſich anzueignen, daſſelbe in
ſtiller, kontemplativer Ruhe im Herzen zu bewegen, es da-

*) Die Angaben über das Alter, welches Joh. erreicht habe,
ſind bei den verſchiedenen Kirchenſchriftſtellern ſehr verſchieden und
ſchwanken innerhalb der Zahlen 89 und 120. Nur darin ſtim-
men ſo ziemlich alle Nachrichten überein, daß Joh. unter Trajan
geſtorben ſey, wiewohl das Jahr ſeines Todes ebenfalls verſchie-
den beſtimmt wird. S. hierüber *Lampe*, l. l. p. 91 sqq.

**) Vgl. Lücke, a. a. O. S. 24 f., Credner, a. a. O. S.
220 f.

durch zu ſeinem bleibenden Eigenthum zu erheben und ſich deſſen zu freuen, als ſelbſterrungene Erzeugniſſe ſeines Geiſtes bei Anderen geltend zu machen. Er war mehr dazu geſchaffen, ſich hinzugeben, als zu beherrſchen; mehr, ſich in den Gegenſtand zu verſenken und ſein eigenes Ich mit demſelben zu verſchmelzen, als mit energiſcher Kraft über den Gegenſtand zu walten und ihm das Bild ſeines eigenen Weſens aufzuprägen. Er mochte lieber in innerer Betrachtung ſich ſammeln, als durch Handeln auf die Außenwelt ſich zerſtreuen; er konnte eher mittheilen und bewahren, als ſuchen und ſchaffen, und war mehr beharrlich als ſtrebend. Sein Geiſt war nicht reich gebildet, noch war er durch Schärfe des Verſtandes, durch menſchliche Kunſt und Wiſſenſchaft ausgezeichnet. Dafür war ihm aber eine um ſo größere Tiefe des Gemüths, ein lebendiges und leicht erregbares Gefühl, ein ernſter und begeiſterter Sinn für alles Göttliche, Wahre und Erhabene zu Theil geworden. Die Grundſtimmung ſeines Lebens war Liebe; aber weniger jene energiſche aktive Liebe, welche Alles wagt und unternimmt, um den geliebten Gegenſtand zu erreichen, als vielmehr die paſſive, im Gefühle ihrer Befriedigung glückliche, Liebe, die Alles trägt und Alles duldet, die in der Vereinigung mit dem geliebten Gegenſtande ihr einziges Heil erkennt und nur inſofern thätig iſt, als ſie eiferſüchtig Alles, was den geliebten Gegenſtand ihr zu rauben droht, abwehrt und fern hält. — So war Johannes vorzugsweiſe geſchickt, das chriſtliche Leben, wo es Wurzel gefaßt hatte und zu keimen begann, zu entwickeln, zu pflegen, zu bilden und zu erziehen und ein ausgezeichnetes Werkzeug zur Gründung, Befeſtigung und Verbreitung des göttlichen Reichs, ſofern es nicht in äußeren Gebehrden erſcheint, ſondern in dem Herzen der Menſchen wohnt, zu werden. So ſtellt er bei der eigenthümli-

chen Geſtalt, welche Chriſtus in ihm gewonnen hatte, eine beſondere Art und Stufe des chriſtlichen Glaubens dar, deren Erkenntniß zu einer tieferen Einſicht in das Weſen des urchriſtlichen Geiſtes viel beiträgt.

§. 2. Schriften des Johannes.

Als die Quellen, aus welchen die Kenntniß der johanneiſchen Lehre zu ſchöpfen iſt, haben wir das Evangelium und die drei Briefe des Johannes anzuſehen. Das geiſtvolle Buch der Apokalypſe, welches uns unter dem Namen unſeres Apoſtels überliefert iſt, zeigt doch in Inhalt und Form ſo vieles, was von der johanneiſchen Denk- und Darſtellungsweiſe abweicht, daß wir nicht umhin können, daſſelbe von den echt-johanneiſchen Schriften auszuſchließen, wiewohl nicht geläugnet werden mag, daß die Schrift, wie mehrere Anklänge ihrer Grundgedanken an die johanneiſch-chriſtliche Vorſtellungsart zeigen, von einem Verfaſſer aus der Schule unſeres Apoſtels herrühre und ſich durch die zuverſichtliche, erleuchtete chriſtliche Hoffnung, die ſich in ihr ausgeſprochen hat, als ein köſtliches Erzeugniß des urchriſtlichen apokalyptiſchen Geiſtes erweiſe.*)

*) Wir können uns in Beziehung auf das Urtheil über die Authentie der Apokalypſe vollſtändig das Reſultat der eben ſo gründlich als vorſichtig und bedachtſam geführten Unterſuchung von Lücke (Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Apokalypſe und die geſammte apokalyptiſche Literatur. Bonn 1832, vergl. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 325 ff. und Credner, Einleit. in's N. T. §. 264 ff.) aneignen, deſſen Geltung durch neuere Unterſuchungen (ſ. *Kolthoff*, Apocalypsis Joanni ap. vindicata. Hafn. 1834; vgl. die Abhandl. in der Ev. K. Z. 1834. N. 88 ff. von H(äverni)ck (?)), wie uns ſcheint, noch nicht erſchüttert iſt. Wir bedauern daher, den Wink Olshauſen's, wel-

Daß wir das vierte Evangelium aber ohne Vorbehalt wirklich als das Werk des Apoſtels Johannes behandeln — abgeſehen von einzelnen Interpolationen, die es erfahren hat, wohin wir mit Sicherheit die Stellen 5, 3—4. ἐκδεχομένων—νοσήματι; 7, 53—8, 11; 21, 24. 25; weniger entſchieden 21, 1—23 rechnen — würde nach dem, was neuerlich über die Echtheit dieſer Evangelienſchrift unter uns verhandelt worden iſt, gar keiner Bemerkung, noch weniger einer Rechtfertigung bedürfen, wenn nicht jüngſt wieder uns die Rechtmäßigkeit der Ueberzeugung von dem johanneiſchen Urſprung derſelben ſtreitig gemacht worden wäre. Es hat nämlich Strauß, um der hiſtoriſchen Anſicht von den Evangelien ihr Fundament zu entziehen und dadurch zugleich einen Standpunkt zu gewinnen, auf welchem ihm die Berechtigung zugeſtanden werden müßte, das Gebäude ſeiner negativen Kritik aufzuführen, zuvor die äußeren Zeugniſſe für die Echtheit der Evangelien überhaupt, und des johanneiſchen insbeſondere, als völlig ungenügend zu beſeitigen geſucht.*) Nachdem ſo dem Zweifel überhaupt

---

cher (ſ. Bibl. Comm. 3. B. 1. Abthl. S. 15) ſchreibt: „in der Apokalypſe allein fand Joh. Gelegenheit, mehr die reale Seite des Evangeliums hervorzuheben, weshalb für den künftigen Verfaſſer eines Johanneiſchen Lehrbegriffs nach den Ideen der Apokalypſe die der übrigen Johanneiſchen Schriften ergänzt werden müſſen" — nicht nach ſeinem eigentlichen Sinne in unſeren Nutzen verwenden zu können.

*) S. Strauß, Leben Jeſu S. 62 ff. 1. A., wo ſich ſehr prägnante Ausdrücke über die Bedingungen der äußeren Beglaubigung unſeres Evangeliums finden. Nun hat zwar Strauß in dieſem Punkte mit ſich handeln laſſen und in der 2. Ausg. (§. 13) ſeine desfallſigen Forderungen in etwas ermäßigt. Allein es iſt hier gezeigt worden, daß auch dieſen gemäßigteren Forde-

Einlaß verſchafft iſt, werden dann alle die Widerſprüche in den Evangelien, alle die Unwahrſcheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten, die ſich in ihrem Inhalte entdecken laſſen ſollen und deren Darlegung die ganze Kritik bezweckt, als eben ſo viele innere Zeugniſſe angeſehen, durch welche der Zweifel an der Echtheit der Evangelien verſtärkt und deſſen volle Berechtigung nachgewieſen wird. Es kann hier nicht unſeres Amtes ſeyn, in einer ausführlichen Unterſuchung dieſe Beſtreitung der Authentie des Evangeliums nach ihrem Werthe zu würdigen. Es genügt vielmehr zuerſt in Betreff der äußeren Gründe die dem Kritiker freilich ſchon öfters entgegengehaltene Bemerkung, daß, wenn man auch alle direkten hiſtoriſchen Zeugniſſe für das johanneiſche Evangelium als unſicher preiß geben wollte, ſich doch ein indirektes Zeugniß aufführen ließe, deſſen Beweiskraft von Strauß, ohne daß er eine Inkonſequenz beginge, nicht geläugnet werden könnte.*) Wenn nämlich zur äußeren Beglaubigung unſeres Evangeliums ein Zeugniß für daſſelbe gefordert wird, welches bis an die apoſtoliſche Zeit hinanreichte und von einem in einer gewiſſen Verbindung mit dem Apoſtel ſtehenden Manne herrührte, ſo kann ſelbſt dieſe ſtrenge Forderung erfüllt werden. Wir wiſſen ja nämlich, daß Papias den erſten Brief des Johannes kannte und gebrauchte**); und eben ſo hat Polykarp auf eine Stelle aus dieſem Briefe ſehr

---

rungen in den gewöhnlichen äußeren Beweiſen für die Authentie des Evangeliums nicht Genüge geſchehe.

*) S. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geſchichte S. 278 ff.

**) S. *Euseb.* H. E. 3, 39: *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς* (sc. Papias) *μαρτυρίας ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς.*

deutlich angeſpielt.*) Da nun wegen des eigenthümlichen Verwandtſchaftsverhältniſſes, in welchem das Evangelium des Johannes zu dem erſten Briefe deſſelben ſteht, ſich die Annahme unabweislich aufdringt, daß beide Schriften von einem Verfaſſer herrühren — wie denn auch Strauß ſelber aus der Uebereinſtimmung der Reden Jeſu im Evangelium Joh. mit der eigenen Denkart des Apoſtels gegen die Urſprünglichkeit jener Reden argumentirt —**), ſo muß mittelbar jenes Zeugniß nothwendig auch mit für das Evangelium gelten. — Was aber ſodann das Ergebniß der inneren Kritik anlangt, ſo muß man in der That alle die Zeichen des apoſtoliſchen, und näher des johanneiſchen, Urſprungs, welche unſer Evangelium an ſich trägt, ſo abſichtlich und gefliſſentlich entweder ignoriren oder in Schatten ſtellen, wie es Strauß gethan hat, um dem Geſtändniſſe ausweichen zu können, daß dieſelben den allerdings höchſt auffallenden Erſcheinungen, welche unſer Evangelium theils an ſich, theils im Vergleich mit den ſynoptiſchen Evangelien und den Briefen Johannis darbietet, vollkommen die Wage halten.***) Man darf ſich hier nur auf den Eindruck

---

*) S. *Polycarp.* ep. ad Phil. c. 7: *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι*, vgl. 1 Joh. 4, 3.

**) S. Leben Jeſu I. S. 673; vgl. S. 643. 646 f. u. a. 1. A.

***) Inſofern bei dergleichen Fragen Auktoritäten von Gewicht ſind, können wir hier auf das Zeugniß zweier Theologen verweiſen, welche beide die freie kritiſche Forſchung nicht ſcheuen, und deren einer gerade wegen ſeiner kritiſchen Skepſis ſchon häufig hart angefochten worden iſt, nämlich Credner's (Einl. in's N. T. §. 93) und de Wette's (Kurze Erkl. des Ev. und der Brr. Joh. S. 7 f. und 215), welcher letztere, ungeachtet er ſonſt der Strauß'ſchen Kritik viel, vielleicht mehr als recht iſt, einräumt

berufen, den dieſe evangeliſche Schrift auf den unbefangenen Leſer macht und getroſt einem Jeden die Entſcheidung darüber überlaſſen, ob das Wort: „und wir ſchauten ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die des Eingebornen vom Vater, und wir Alle haben aus ſeiner Fülle Gnade um Gnade geſchöpft“ (Joh. 1, 14. 16. vgl. 1 Br. 1, 1—3) — für Wahrheit oder für Lüge zu halten ſey.

Die Echtheit des erſten Briefs Joh. iſt aber, mit Ausnahme der ſicher interpolirten Stelle 5, 7—8 (ἐν τῷ οὐρανῷ — ἐν τῇ γῇ), niemals eigentlich ernſtlich und gründlich angefochten werden; und wenn die Authentie des zweiten und dritten Briefs unſeres Apoſtels als weniger geſichert erſcheinen ſollte*), ſo dürfen wir uns einer desfallſigen Unterſuchung zu unſerem Zweck um ſo füglicher überheben, als die dogmatiſche Ausbeute, die aus dieſen beiden Schreiben gewonnen werden kann, ſo äußerſt gering iſt und ſich faſt nur auf einige Ausſprüche und einzelne Formeln beſchränkt, welche eben ſo ſchon in dem erſten Briefe vorkommen.

In den hier aufgeführten johanneiſchen Schriften iſt jedoch der dogmatiſche Stoff, welchen wir in ſeinem ſyſtematiſchen Zuſammenhange darzuſtellen haben, nicht in allen Theilen auf gleiche Weiſe enthalten, und dieſes verſchiedenartige Verhältniß, in welchem jene Schriften, als Quellen für die Erforſchung des johanneiſchen Lehrbegriffs, zu unſe-

---

(vgl. deſſen Kurze Erkl. des Matth., Mark. u. Luk.), und ungeachtet er den inneren Zweifelsgründen gegen die Echtheit des Ev. Joh. ihr volles Gewicht zuerkennt, ſich doch nicht entſchließen kann, die johanneiſche Abfaſſung deſſelben entſchieden zu läugnen.

*) Vgl. Lücke, Comm. über die Briefe des Evangeliſten Joh. S. 329—347.

rem Zwecke ſtehen, begründet einen doppelten Rangunterſchied, welchen wir unter ihnen feſtſetzen müſſen. Den erſten Rang nämlich nehmen diejenigen Beſtandtheile derſelben ein, in welchen der in ihnen vorhandene dogmatiſche Stoff ſich als unmittelbarer Ausdruck des chriſtlichen Glaubensbewußtſeyns unſeres Apoſtels erweiſet. Hieher ſind die drei Briefe des Johannes und diejenigen Stellen und Ausſprüche im Evangelium zu rechnen, welche eigene Gedanken, hiſtoriſche Erläuterungen, pragmatiſche Bemerkungen, dogmatiſche Erklärungen u. ſ. w. des Verfaſſers darlegen, wie der Prolog 1, 1—18; die Stellen 2, 6. 9. 21. 24. 25; 4, 2. 45; 6, 6. 64. 71; 7, 5. 39; 8, 27; 10, 6; 11, 13. 51. 52; 12, 6. 16. 33. 38—43; 13, 2. 11. 28. 29; 18, 9; u. a. Auf dem zweiten Rang ſteht der übrige, hiſtoriſche, Theil des Evangeliums, in welchem, inſoweit er auch dogmatiſchen Inhalts iſt, Johannes nicht die eigene, ſondern eine fremde Religionslehre, die Lehre Jeſu, vorträgt. Es kann nämlich auch dieſer Theil des Evangeliums zur Erkenntniß des johanneiſchen Glaubensbewußtſeyns dienen, inſofern ſich aus der geſammten charakteriſtiſchen Anlage und Form des Evangeliums, aus ſeiner Oekonomie und dem Verhältniß ſeiner einzelnen Theile unter einander, aus der eigenthümlichen Darſtellung des Erlöſers nach ſeiner That und ſeinem Worte, die es giebt, mittelbar ein Schluß auf die eigenthümliche Anſicht des Evangeliſten von der Perſon und dem Werke Chriſti machen läßt. — Indem wir auf ſolche Weiſe durch die aufgeſtellte Theilung einen Unterſchied unter den einzelnen Beſtandtheilen unſerer Quellen ſetzen, haben wir das Recht dazu gegen gewiſſe Anſichten von dem didaktiſchen und dogmatiſchen Stoff des Evangeliums Joh., nach welchen daſſelbe als ſtreitig erſcheinen könnte, zu beweiſen.

Es iſt nämlich ſchon häufig, und ſehr entſchieden wieder neuerlich von Strauß*), als ein Grund gegen die Authentie des johanneiſchen Evangeliums überhaupt der Umſtand geltend gemacht worden, daß ja in dieſer Schrift uns gar nicht der hiſtoriſche, ſondern ein idealer Chriſtus vorgehalten werde; und namentlich haben Viele gemeint, daß in den Reden Jeſu, welche Johannes überliefere, es ihm gar nicht darum zu thun ſey, das, was Jeſus wirklich gelehrt habe, treu und einfach zu berichten, ſondern vielmehr ſeine eigene Anſicht von dem Heilande, die er ſich unter dem Einfluſſe ſeiner ſchwärmeriſchen Phantaſie, ſeines myſtiſchen Geiſtes, der unklaren und nur ſcheinbar tiefſinnigen orientaliſchen Spekulation, welcher er huldigte, gebildet habe, vor ſeinen Zeitgenoſſen auszukramen. — Für dieſe Anſicht ſcheinen denn nun auch allerdings manche Gründe zu ſprechen. Denn 1) iſt — einige Uebereinſtimmungen in unbedeutenden Einzelheiten abgerechnet — der Unterſchied zwiſchen den Reden Jeſu in den ſynoptiſchen Evangelien und in dem johanneiſchen nach Inhalt und Form ſo groß, daß man ſchwerlich beiden eine gleiche hiſtoriſche Urſprünglichkeit zuerkennen kann. In dem Grade nun, als die ſynoptiſchen Reden des Herrn ſich vor den johanneiſchen durch Einfachheit, Popularität, Klarheit und ſittlich-praktiſche Tendenz auszeichnen, in demſelben erſcheinen ſie dem Charakter eines Volkslehrers, in welchem Jeſus auftrat, angemeſſener und mithin hiſtoriſch glaubwürdiger als dieſe. 2) Findet ſich dagegen eine auffallende Uebereinſtimmung in Inhalt, Geiſt und Ausdrucksweiſe zwiſchen dem erſten Brief Johannis und ſeinen im Evangelium eingeſtreuten eigenen Reflexionen, wie 1, 1 ff., auf der einen und den von ihm überlieferten Reden

*) S. in dem Leben Jeſu I. beſonders die §§. 42. 76. 77. 79.

Jeſu im Evangelium auf der anderen Seite. Hierdurch ſieht man ſich veranlaßt, eine freie Kompoſition dieſer Reden durch den Evangeliſten ſelber anzunehmen, wodurch ſich zugleich ihr Verhältniß zu den ſynoptiſchen Reden auf das beſte erklärt. 3) Läßt ſich bemerken, daß auch andere Perſonen, wie z. B. Johannes der Täufer, ſich ganz in derſelben Denk- und Ausdrucksweiſe bewegen, wie Jeſus und Johannes ſelber (vgl. 1, 16; 3, 27—31). 4) Endlich müßte man ſich höchlich darüber wundern und könnte es nur bei Vorausſetzung einer ſehr ſtrengen und fleiſchlichen Inſpirationstheorie für möglich finden, daß Johannes im Stande geweſen ſeyn ſollte, ſo lange und dialektiſch ſo weit ausgeſponnene Reden, wie er in ſeinem Evangelium ſo viele von Jeſu berichtet, im Gedächtniß zu behalten und nach ſo langen Jahren wörtlich genau wieder darzuſtellen.

Um dieſe Gründe würdigen und die ganze Frage, um die es ſich hier handelt, zur Entſcheidung bringen zu können, würde es nöthig ſeyn, 1) die Reden Jeſu bei Johannes nach ihrer Stellung zu der inneren Oekonomie dieſes Evangeliums und ihrer Bedeutung für den Zweck des Verfaſſers zu betrachten, damit ſo ihr Verhältniß zu der ganzen evangeliſchen Geſchichte erkannt würde. Sodann wäre 2) ihr Verhältniß zu der eigenen chriſtlichen Lehre des Johannes zu unterſuchen, um beurtheilen zu können, inwiefern die Selbſtdarſtellung Chriſti in ſeinen Reden bei Johannes auf realer, objektiver Anſchauung, oder nur auf einer rein ſubjektiven Auffaſſungsweiſe von Seiten des Evangeliſten beruhe. Um dieſe Frage noch beſtimmter beantworten zu können, müßte 3) durch Ermittelung des Verhältniſſes zwiſchen den Reden Jeſu im vierten Evangelium und denen bei den Synoptikern unterſucht werden, ob ſich die beiderſeitigen Darſtellungen des Erlöſers ausſchließend zu einander verhalten

oder nicht. Hiermit würden die Vorbereitungen getroffen ſeyn, um endlich 4) beſtimmen zu können, in wie weit der Inhalt der johanneiſchen Reden Chriſti wirklich als Lehre Jeſu oder als Ausfluß des eigenen Geiſtes des Evangeliſten anzuſehen ſey; und es würde dann zugleich die ſo überaus disputable Frage, ob es für Johannes möglich geweſen ſey, ſo lange Reden des Herrn im Gedächtniß zu behalten und den Zeitgenoſſen zu überliefern, ihre thatſächliche Beantwortung gefunden haben.

Dieſe Unterſuchung wäre, wie man leicht ſieht, zu ausgedehnt, als daß wir ſie in ihrem ganzen Umfange hier anſtellen könnten. Auch würden, um ſie vollſtändig zu führen, viele Auseinanderſetzungen nöthig ſeyn, die im Verlaufe unſerer Darſtellung des johanneiſchen Lehrbegriffs ſelber gegeben werden müſſen. Es genügt daher, nur ſo viel hierüber zu bemerken, als erforderlich iſt, um uns feſte Grundſätze im Voraus zu gewähren, die uns bei unſerer Darſtellung ſelber leiten müſſen, und um uns im Allgemeinen über das Verhältniß zu orientiren, in welchem die eigene Lehre des Johannes zu dem, was er als Lehre Jeſu vorträgt, ſtehet, und welches näher und im Einzelnen ſich aus unſerer Darſtellung ſelbſt ergeben muß.*)

*) Wir verkennen keineswegs den Cirkel, in welchem dieſes von uns einzuſchlagende Verfahren ſich bewegt, indem die ganze Darſtellung des johanneiſchen Lehrbegriffs in ſeinem Verhältniſſe auch zu der Lehre Jeſu von Grundſätzen abhängig gemacht werden ſoll, welche zum Theil erſt aus einzelnen Reſultaten unſerer Darſtellung ſelbſt gewonnen werden können. Allein um dieſes nicht fehlerhaft zu finden, muß man nur erwägen, daß dieſer Cirkel von dem Darſtellenden bereits ſchon vorher durchlaufen iſt und ihm mithin das ſchon als bewährt ſich erwieſen hat, was dem Leſer vorerſt noch als Vorausſetzung erſcheint, die ſich ihm im Laufe der

I. Bei wenigen unſerer neuteſtamentlichen Schriften finden wir den Zweck ihrer Abfaſſung ſo beſtimmt angegeben, wie dieſes bei dem vierten Evangelium der Fall iſt. Es iſt nämlich daſſelbe geſchrieben, damit ſeine Leſer an Jeſum als den Chriſt und Sohn Gottes glauben, und damit ſie durch dieſen Glauben das Leben in ſeinem Namen haben möchten. Joh. 20, 31. Somit iſt ſein Zweck weſentlich ein doppelter: ein kerykt iſch-dogmatiſcher, inſofern es von Chriſto zeugen und nachweiſen will, wie die ganze irdiſche Erſcheinung Chriſti den Glauben an ihn als den Sohn Gottes von Seiten der Menſchen mit Nothwendigkeit fordere (*ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), und ein parän etiſch-praktiſcher, inſofern es ſeinen Leſern zu der Frucht dieſes Glaubens, dem wahrhaften, ewigen Leben verhelfen will (*ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*).*) — Nun könnte es freilich ſcheinen,

---

Darſtellung erſt bewähren muß. Es können mithin unſere vorläufigen Bemerkungen in Verbindung mit der geſammten Darſtellung als ein Beitrag zu einer künftigen erſchöpfenden Behandlung der Frage über die Authentie der johanneiſchen Reden Jeſu betrachtet werden, welche bis jetzt noch erwartet wird.

*) Dieſe Auffaſſung von Joh. 20, 31 rechtfertigt ſich durch die Form des Ausdrucks: *καὶ ἵνα πιστεύοντες κ. τ. λ.* Denn dieſe verhindert eineſtheils, das Verhältniß der beiden abhängigen Sätze: *ἵνα πιστεύσητε κ. τ. λ.* — und: *ἵνα — ζωὴν ἔχητε κ. τ. λ.* zu einander ſo aufzufaſſen, als verhalte ſich das erſte (*πιστεύειν*) zu dem zweiten (*ζωὴν ἔχειν*) wiederum ſeinerſeits wie das Mittel zum Zwecke: „damit ihr — glaubet, um (dadurch) das Leben zu erlangen." Dann müßte *καὶ* vor dem zweiten *ἵνα* fehlen, damit dieſer zweite Satz als dem erſten (*ἵνα — πιστεύσητε*) ſubordinirt erſcheinen könnte. Auch würde dann das hinzugefügte *πιστεύοντες* überflüſſig ſeyn. — Anderntheils aber ſchließt

als fielen dieſe beiden Zwecke des Evangeliſten in eins zuſammen, indem der Glaube (πίστις) ja ohnehin nothwendig das göttliche Leben (ζωή) in ſeinem Gefolge haben muß, ſo daß, wer den Glauben in einem Menſchen erweckt hat, ſo angeſehen werden muß, als habe er eben damit zugleich das Leben in ihm begründet. Dieſes, ſo richtig es iſt, kann aber doch nur von dem wahren und echten Glauben gelten; und wenn der Evangeliſt ſeine beiden Zwecke von der Erweckung des Glaubens an Chriſtum und von der Begründung des Lebens in den Gläubigen in ſeinem Bewußtſeyn von einander getrennt hat, ſo ſetzt er damit die Möglichkeit auch eines falſchen Glaubens voraus, welcher — eine taube Blüte — keine Frucht hervorzubringen vermag und nicht die nothwendige Bedingung des Lebens bildet.*) Es ließe ſich deßhalb die Tendenz des vierten Evangeliums auch ſo bezeichnen, daß man ſagt, es ſuche in ſeinen Leſern nicht bloß den — gleichviel wie beſchaffenen — Glauben

---

der Ausdruck auch die Meinung aus, als verhalte ſich der zweite Satz zu dem erſten wie ein bloßer epexegetiſcher Folgeſatz, und als habe der Evangeliſt das zweite (ζωὴν ἔχειν) ſchon in dem erſten (πιστεύειν) mit geſetzt gedacht: „damit ihr — glaubet und (alſo folglich) das Leben habet." Denn dann müßte das zweite ἵνα fehlen. Vielmehr läßt ſich der zweite Finalſatz nur als dem erſten coordinirt betrachten, ſo daß beide von dem Hauptſatze: ταῦτα — γέγραπται — in gleicher Weiſe abhängig ſind und ſich nothwendig ein zwiefacher, unterſchiedener Zweck des Schreibens ergiebt, wie dieſes auch ſchon Lampe (l. l. Tom. III. p. 717 sq.) richtig erkannt hat. Vgl. auch die im Allgemeinen mit der unſrigen übereinſtimmende Darſtellung bei Credner a. a. O. §. 99.

*) Und daß Johannes allerdings den Begriff des Glaubens in mannigfachen Abſtufungen anwende, darüber ſ. unten II. Thl. 1. Abſchn. §. 1; 2. Abſchn. §. 1.

an Jeſum als den Chriſt ſchlechthin, ſondern vielmehr den wahren, d. i. lebenbringenden, Glauben zu erzeugen.*)

Mit dieſem doppelten Zwecke war unſerem Evangeliſten ſogleich auch eben ſo die Materie wie die Form ſeiner Schrift im Allgemeinen gegeben. War ihm nämlich einerſeits die Aufgabe geſtellt, ſeine Leſer zu überzeugen, daß in Jeſu Perſon der Chriſt und Sohn Gottes erſchienen ſey, ſo mußte er eine Darſtellung des Lebens und Wirkens Jeſu geben, um an ihm zu zeigen, daß die Erſcheinung Chriſti einer wahren und richtigen Idee vom Meſſias entſpreche und die Erwartungen vollkommen befriedige, die man von dem-

*) Man könnte demnach wohl unſerem Evangelium auch einen polemiſchen Charakter zuſchreiben; aber nur inſofern, als es auch eine poſitive Polemik giebt, die ſich begnügt, der falſchen Anſicht, ohne ſie ausdrücklich zu widerlegen, gegenüber die richtige geltend zu machen. Die Frage aber, ob der Evangeliſt nicht auch beſtimmte Irrthümer, wie die des falſchen Gnoſticismus, oder des Doketismus, oder des Judaismus ꝛc., polemiſch berückſichtige, dürfte ganz abzuweiſen ſeyn, da wir von derartigen Zwecken im Evang. ſelbſt nirgends etwas ausdrücklich bemerkt finden. Daß ſich einzelne Sätze in demſelben als Gegenſätze gegen ſolche Irrthümer darſtellen, iſt noch kein Beweis, daß ſie auch von dem Verf. in polemiſcher Abſicht geſchrieben ſeyen. Vgl. u. a. de Wette, Einl. in's N. T. 4. A. §. 107. b. — Ja, dieſes letztere iſt in dem Maaße unwahrſcheinlich, als jene polemiſch klingenden Sätze ſich gerade als Hauptſätze der johanneiſchen Lehre, oder doch wenigſtens als aus ſolchen ſich entwickelnd und mit ihnen in der innigſten Verbindung ſtehend dokumentiren. Und das wird doch wohl Niemand behaupten mögen, daß die charakteriſtiſche Form der johanneiſchen chriſtlichen Lehrſätze in einer durchgehenden Akkommodation des Evangeliſten zu den Meinungen derer, die er beſtreitet, ihren Grund habe. S. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 329 ff. — Credner, Einleit. in's N. T. §. 98. 100.

ſelben hegen könnte. Mithin trat ihm von dieſer Seite ein rein geſchichtlicher Stoff entgegen, der natürlicherweiſe auch in hiſtoriſcher Form abzuhandeln war. Wollte dagegen der Evangeliſt andererſeits vermöge ſeiner erbauenden Tendenz ſeinen Leſern zu dem Glauben an Chriſtum verhelfen, ſo ſiehet man leicht, daß er dieſen Zweck durch ſeine Schrift nicht eben ſo unmittelbar als jenen erſten erreichen konnte, indem ja dieſes zum Theil durch eine Selbſtthätigkeit von Seiten der Leſer, eben durch das rechte Erfaſſen Chriſti im wahren Glauben, bedingt war. Sollte daher jener zweite, erbauende, Zweck nicht als ein bloßer frommer Wunſch ihm bei der Abfaſſung ſeiner Schrift in der Seele liegen, ſondern in derſelben auch wirklich etwas zu deſſen Erreichung gethan ſeyn: ſo mußte er ſich die Aufgabe ſtellen, die Kriterien des wahren Glaubens anzugeben, damit, wenn in den Leſern durch die Ueberzeugung von der Meſſianität Jeſu das Verlangen entſtanden wäre, durch ihn des Lebens theilhaftig zu werden, ihnen der Weg, auf welchem ſie dazu gelangen könnten, gezeigt und ſo wenigſtens mittelbar zu ihrer Beſeligung beigetragen würde. Demnach bot ſich von dieſer Seite dem Evangeliſten ein rein didaktiſcher Stoff dar, durch welchen gelehrt werden mußte, wie der Glaube an Chriſtum beſchaffen ſeyn müſſe, wenn er das Leben wirken ſolle. Es hätte nun dieſer Lehrſtoff in die Form einer Abhandlung gefaßt und von dem anderen, geſchichtlich-dogmatiſchen, Stoffe abgeſondert dargeſtellt werden können, ſo daß ſich ein beſonderer hiſtoriſcher und ein beſonderer didaktiſcher Theil der evangeliſchen Schrift ergeben haben würde. Allein der Evangeliſt verſchmähete eine ſolche mehr ſyſtematiſirende Methode, weil ſie ſeinem Geiſte fremd war und er ſeinen Gegenſtand ſo darſtellen wollte, wie er ſich ſelbſt innerlich von ihm afficirt wußte.

Gleichwie er alſo ſelbſt Chriſtum als das Leben in ſich trug, ſo wollte er ihn auch ſeinen Zeitgenoſſen als das Leben ſchildern. Darum hat er den hiſtoriſchen und didaktiſchen Stoff nicht geſondert und nebeneinander aufgeſtellt; ſondern er hat beiderlei Elemente gemiſcht und in ihrer gegenſeitigen Durchdringung in und mit einander auftreten laſſen.

Dieſe Vereinfachung iſt es aber, welche dem ganzen vierten Evangelium ſeine charakteriſtiſche hiſtoriſche Eigenthümlichkeit verleihet. Denn durch ſie iſt daſſelbe zuerſt ſeinem Inhalte nach in ſeinem äußeren Umfange beſtimmt. Es hat nämlich der Evangeliſt den bezeugenden Zweck mit dem erbauenden ſo in Verbindung geſetzt, daß er gar nicht den Anſpruch erhebt, eine vollſtändige Geſchichte des Lebens Jeſu zu liefern, und ſich nicht anheiſchig macht, wie dieſes etwa Lukas gethan hat (Luk. 1, 1—4) —, alles, was entweder in ſeiner oder in ſeiner Zeit Erinnerung von dem Leben und den Thaten des Erlöſers lebte, zu erzählen, ſondern daß er vielmehr ſeinen evangeliſchen Stoff auf eine Auswahl von Geſchichten beſchränkt, welche ihm für ſeinen eigenthümlichen Zweck gleicherweiſe geeignet dünkten (Joh. 20, 30. 31).*) Demgemäß hat er ſich bei ſeiner geſchicht-

---

*) Schwerlich haben diejenigen Ausleger, an die ſich auch Lücke und Olshauſen anſchließen, Recht, welche dieſe Verſe nur mit dem unmittelbar Vorhergehenden (20, 1 ff.) in Verbindung ſetzen und σημεῖα von den Auferſtehungszeichen (τεκμηρίοις AG. 1, 3) Chriſti verſtehen. Denn 1) würde dazu πολλὰ nicht gut paſſen, indem wohl nicht füglich von vielen Erſcheinungen Jeſu nach ſeiner Auferſtehung außer den in unſerem Evang. ſelbſt erwähnten die Rede ſeyn kann. Paulus, auf welchen ſich Lücke beruft, bezeugt 1 Kor. 15, 5—7 dieſe Vielheit ſo wenig, daß er vielmehr alle einzelnen Erſcheinungen Chriſti, von welchen er Kenntniß hatte, namhaft zu machen weiß, wie man dieſes aus

lichen Darſtellung zwar, im Ganzen genommen, ſtreng an

---

dem mehrfach wiederholten ἔπειτα ſchließen darf. 2) Würde der Ausdruck ποιεῖν nicht gut zu jener Erklärung ſtimmen, ſo wie auch σημεῖα gar nicht das rechte Wort für die bloßen Erſcheinungen Chriſti nach ſeiner Auferſtehung wäre, vgl. 12, 37. 3) Da ταῦτα δὲ (V. 31) dem πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα (V. 30) entgegenſteht, ſo muß nothwendig zu dem Pronomen ταῦτα das Subſt. σημεῖα aus V. 30 hinzugedacht werden, ſo daß man es alſo nach der beſprochenen Erklärung auf die 20, 1 ff. erwähnten Auferſtehungszeichen des Herrn zu beziehen hätte; und es iſt unzuläſſig, die Bedeutung dieſes Pronomen mit Olsh. durch die Erklärung: „das Gegebene d. i. dieſes und das Frühere“ — zu erweitern. Dann aber würde Joh. den offenbar unpaſſenden Gedanken ausdrücken, daß er durch die Erzählung der Auferſtehungszeichen Chriſti *allein* die Erweckung des Glaubens an ihn und die Begründung des Lebens bei ſeinen Leſern beabſichtigt habe. — Dagegen ſcheint es 4) viel vorzüglicher, die beiden Vv. als Schluß des ganzen Evang. anzuſehen, welches hier Joh. überblickt (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ). Dann würde freilich durch das Wort σημεῖα der Geſammtinhalt des Evang. bezeichnet ſeyn, während doch nur verhältnißmäßig wenige eigentliche Zeichen, d. i. Wunder und meſſianiſche Thaten, in demſelben vorkommen. Allein es kann dieſes nicht auffallend erſcheinen, wenn man bedenkt, daß der Begriff des σημεῖον ein ſehr relativer iſt, indem etwas nur inſofern ein Zeichen abgiebt, als es von Anderen für beweiſend und bezeugend erkannt wird. So ſind für den Ungläubigen und Zweifler die Wunder und meſſianiſchen Thaten Jeſu, auch wenn ſie von ihnen als außerordentlich erkannt werden, nur äußerliche, nichts Höheres in ihrem Vollbringer bezeugende, Thaten (ἔργα). Joh. 7, 3. Matth. 11, 2. Ja, es kann etwas für den Einen ein Beweis von der göttlichen Würde Jeſu, alſo ein σημεῖον, ſeyn, worin der Andere nur eine Aeußerung des Wahnſinns erkennt. Joh. 10, 20. Inſofern nun Joh. in Allem, was er von Chriſto berichtet, einen Erweis ſeiner δόξα ſiehet, kann er wohl den ganzen Inhalt ſeiner Evangelienſchrift unter den Geſichtspunkt von σημείοις ſtellen und unter dieſem Worte alle meſ-

den geſchichtlichen Verlauf der Begebenheiten, wie ihn auch

ſianiſchen Lebensäußerungen Jeſu verſtehen, wenn er auch anderwärts den Ausdruck nur auf die Wunder beſchränkt (2, 11; 4, 54 u. a.). Wenigſtens gelten für die Gläubigen auch die ῥήματα (λόγος) Jeſu für einen Beweis ſeiner höheren Würde, alſo für σημεῖα (Joh. 7, 40. 46; 6, 69; 10, 21); auch erklärt ja Jeſus ſelbſt (Luk. 11, 29; vgl. Matth. 12, 38 ff. Joh. 2, 19 (?)), daß ſeine ganze Erſcheinung und ſein meſſianiſches Wirken (ἔργον) den Zeitgenoſſen als ein σημεῖον gelten ſolle. Ja, muß man doch auch nach jener anderen Erklärung das σημεῖα in einem uneigentlichen weiteren Sinne (= τεκμήρια) verſtehen! — Hierdurch erledigt ſich 5) zugleich das Bedenken, daß Joh. 20, 30 nur von Zeichen rede, welche Jeſus ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ gethan habe, was doch nicht auf alle im Evang. dargeſtellte Wunder paſſe, die ja öffentlich geſchehen ſeyen. Hieran wird man keinen Anſtoß zu nehmen haben, wofern man nur nicht fälſchlich den Ausdruck μαθηταὶ auf die Zwölfe beſchränkt. Denn alle Zeichen, die Jeſus that, gelten ja als ſolche nur in den Augen der Jünger und Gläubigen (2, 11), ſo wie ſie Jeſus auch ſeinerſeits nur mit Rückſicht auf dieſe und nicht vor den Ungläubigen that (Matth. 13, 58; 16, 4 u. a.). Demnach iſt auch endlich nicht 6) mit Lücke einzuwenden, daß man an unſ. St. ſtatt des Ausdrucks σημεῖα eher den allgemeineren ἔργα erwarten müſſe. Beide Ausdrücke ſcheinen nämlich, wenigſtens bei Joh., Bezeichnungen des einen und deſſelben Objekts, der meſſianiſchen Thaten Jeſu überhaupt (die Wunder mit eingeſchloſſen) zu ſeyn. S. über ἔργα Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 242; de Wette, zu Joh. 5, 36. Dieſelben heißen ἔργα — objektiv betrachtet —, inſofern ſie Jeſus wirkt als einzelne Aeußerungen des von Gott ihm übertragenen Meſſias-Amtes (ἔργον Joh. 4, 34; 17, 4). In dieſem Sinne beruft ſich Jeſus auf ſeine ἔργα zu ſeiner meſſianiſchen Beglaubigung Joh. 5, 20. 36; 10, 25. 32. 38; 14, 10 ff.; 15, 24. Σημεῖα aber werden ſie genannt in ſubjektivem Sinne, inſofern ſie von den Menſchen in dieſer Eigenſchaft als göttliches Kreditiv Chriſti anerkannt werden. Daher ſtehet das Wort immer nur da, wo Andere ihre Anſicht über Jeſu Thaten

die ſynoptiſchen Evangelien vorzeichnen*), gebunden; er hat, wie man aus den häufigen Zeitbeſtimmungen ſiehet, eine chronologiſche und ſo viel als möglich einen ſtetigen Zuſammenhang bewahrende Erzählung beabſichtigt. Aber bei dem Allen hat er doch auch ſeinem erbauenden und belehrenden Zwecke ſo viel nachgegeben, daß er es in dieſer Beziehung nicht auf abſolute Vollſtändigkeit abſah und ſich nicht ſcheuete, durch Uebergehen des einen oder des anderen Faktums die Stetigkeit des hiſtoriſchen Zuſammenhangs zu unterbrechen, wenn er eben aus je einem Zeitpunkte des Lebens Chriſti nichts ſeiner zwiefachen Tendenz Entſprechendes zu referiren wußte. So erklärt es ſich z. B., wenn ſich hie und da Sprünge finden, indem größere oder kleinere Zeiträume ganz mit Stillſchweigen übergangen ſind, wie etwa 5, 1; 6, 4; 7, 2; 10, 22.

Durch die Miſchung des hiſtoriſchen und dogmatiſchen Stoffs im Evangelium Johannis iſt aber auch deſſen Form und innere Oekonomie bedingt. Die Form ſeiner Schrift war dem Evangeliſten, da er ja vor Allem das Le=

äußern, und auch Joh. 6, 26, wo es wirklich in Jeſu Munde als Ausdruck ſeiner eigenen Anſicht über ſeine Thaten vorzukommen ſcheint, iſt es von dem zu verſtehen, was in der Hörer Augen als meſſianiſches Zeichen gälte. Da nun aber gemeinhin eben nur äußere wunderbare Thaten als göttliche Beglaubigungszeichen (σημεῖα, אותות) angeſehen wurden, ſo erklärt es ſich leicht, daß das Wort σημεῖον in der Regel nur von Wundern im engeren Sinne gebraucht wird. S. überhaupt de Wette zu Joh. 20, 30 und Kuhn in den Jahrbb. für Theol. u. chriſtl. Philoſ. 1836. H. 1. S. 51.

*) Den theilweiſen Parallelismus der Anlage des vierten Evangeliums mit der des erſten weiſet de Wette (Kurze Erkl. des Ev. Joh. S. 2—4) nach.

ben des Meſſias darzuſtellen hatte, als eine geſchichtliche nothwendig gegeben, und da ſie ſeinem bezeugenden Zwecke entſprach, ſo mußte ſich alſo dieſem der andere erbauliche Zweck in der Ausführung hier unterordnen. Die hiſtoriſche Form mußte auch den didaktiſchen Stoff mit in ſich aufnehmen. Um nun hier nichts Fremdartiges und den Fortſchritt der geſchichtlichen Darſtellung ſelbſt Hemmendes mit in die Hiſtorie verweben zu müſſen, hatte der Evangeliſt die ſeinem erbauenden Zwecke eignenden didaktiſchen Elemente in dem hiſtoriſchen Stoffe ſelbſt aufzuſuchen und hervorzuheben. Und hier boten ſich ihm, wie von ſelbſt, die Reden Jeſu dar, welche ja in ihrem Unterſchiede von ſeinen Wundern und meſſianiſchen Thaten ſich nicht nur als dogmatiſch, ſondern auch als didaktiſch und erbauend darſtellen. Auf dieſe Weiſe wird es begreiflich, warum in dem vierten Evangelium die Maſſe des Redeſtoffs verhältnißmäßig ſo überwiegend iſt und vorzugsweiſe ſolche evangeliſche Begebenheiten ausgewählt ſind, an die ſich größere oder kleinere Reden Chriſti angeſchloſſen haben.

Wenn wir auf dieſe Weiſe den geſchichtlichen Stoff in unſerem Evangelium dem kerykiſch-dogmatiſchen Elemente oder dem bezeugenden Zwecke, den didaktiſchen aber dem paränetiſch-praktiſchen Elemente oder dem erbauenden Zwecke zugetheilt haben, ſo iſt jedoch zu bemerken, daß dieſe Theilung keineswegs als eine abſolute, ſondern nur als eine relative zu denken iſt, indem ja auch in gewiſſer Weiſe die Geſchichte der Erbauung und die Lehre der Bezeugung dienen kann. Dieſes wird ſchon aus der allgemeinen Betrachtung begreiflich, daß man einerſeits auch aus je einer gegebenen Geſchichte ſich Lehren und Grundſätze für ſein Handeln abſtrahiren kann, ſo wie daß andererſeits auch das Wort und die Lehre je einer gegebenen hiſtoriſchen Perſon

mit zu ihren Lebensäußerungen und zu ihrem Weſen gehört und alſo bei deſſen Würdigung mit in Anſchlag gebracht werden muß. Demnach verhält es ſich denn auch im johanneiſchen Evangelium ſo, daß einerſeits die rein hiſtoriſchen Beſtandtheile deſſelben außer den kerygktiſch-dogmatiſchen auch noch paränetiſch-praktiſche und andererſeits die Reden Jeſu außer den paränetiſch-praktiſchen auch noch, und zwar in vorzüglichem Maaße, kerygktiſch-dogmatiſche Elemente enthalten und ſomit der hiſtoriſche, wie der didaktiſche Stoff, ein jeder für ſich, dem doppelten Zwecke des Evangeliſten dient. Dieſes Verhältniß wird ſich im Laufe unſerer Darſtellung klarer herausſtellen.*) Für jetzt iſt uns nur noch wichtig, die Art und Weiſe der Vereinigung des hiſtoriſchen und didaktiſchen Stoffs in unſerem Evangelium genauer zu beleuchten.

In dieſer Beziehung nun kann man ſich leicht durch eine nähere Betrachtung der Reden Jeſu bei Johannes davon überzeugen, wie genau ſich dieſelben an die Geſchichte anreihen, die ihnen nur zur Folie dient, wie innig ſie mit ihr verwebt und verwachſen und wie natürlich ſie faſt durchgängig durch die einzelnen Fakta motivirt ſind. Es erſcheint nicht allein ihr Inhalt in der Regel immer den jedesmaligen Umſtänden und Verhältniſſen ganz angemeſſen; ſondern auch die Form der Reden, die Wahl der in ihnen gebrauchten Bilder und Ausdrücke, iſt faſt immer durch die Geſchichte bedingt und leihet von den jedesmaligen Umgebungen und Verhältniſſen, an die ſich die Belehrungen des Herrn anknüpfen, ihre Farbe, wodurch den johanneiſchen Reden Jeſu dasjenige mitgetheilt wird, was man deren ſymboliſchen oder allegoriſchen Charakter zu nennen

*) S. unten II. Thl. 1. Abſchn. §. 1; und 2. Abſchn. §. 1.

pflegt. Wir wollen die an ſich bekannte Sache durch Beiſpiele belegen.

Den Nikodemus, welcher einen nur fleiſchlichen Zeichenglauben an den Meſſias bekennt (Joh. 3, 1—2), belehrt Jeſus (V. 3 ff.), daß nicht dieſer, ſondern allein die Wiedergeburt die Bedingung zum Eintritt in das Gottesreich ſey.*) Dieſes thut er aber nicht in der populären, anſchaulichen, konkreten Lehrform, die er anderwärts wohl anzuwenden pflegt; ſondern da er es mit einem *διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* zu thun hat, dem ſchon eine größere geiſtige Faſſungskraft zuzutrauen war, ſo redet er in einer mehr abſtrakten und den religiöſen Begriffen deſſelben entſprechenden Form. — Im 4. Kap. finden wir den Erlöſer im Geſpräch mit einer Samariterin, welche Waſſer am Brunnen ſchöpft. Darum vergleicht er denn die von ihm ſelbſt ausgehende Leben ſpendende Kraft mit dem Waſſer (V. 10). Und wie paſſend iſt es nicht, daß er dieſe Frau, die auf die äußere Anbetungsform Gottes ſo großes Gewicht legt, auf die Werthloſigkeit dieſer Formen aufmerkſam macht und ihr die Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit empfiehlt? (V. 22 ff.). Weiterhin (V. 32 ff.) nennt er die Ausübung ſeines Berufs ſeine Speiſe, weil ihn die Jünger zum Eſſen aufgefordert hatten. Die Rede V. 35 ff. iſt vielleicht ebenfalls durch den Anblick der reifen, wallenden Saat veranlaßt. — Nach der Erzählung von Kap. 5, V. 17 ff. ſteht Jeſus Solchen gegenüber, welche, ohne Sinn und Em-

---

*) Faßt man den Zuſammenhang ſo auf, ſo erſcheint die Rede Jeſu V. 3 ff. hinlänglich motivirt, und es dürfte unnöthig ſeyn, mit den meiſten Interpreten erſt noch eine weitere Rede des Nikodemus zwiſchen V. 2 u. 3 zuuppliren. Vgl. Meyer, Krit.-exeget. Hdb. über d. Ev. Joh. zu d. St.

pfänglichkeit für das Göttliche (V. 38), geradezu als ſeine Widerſacher und Ankläger auftreten. Dieſen ſtopft er den Mund, indem er auf das nachdrücklichſte von ſeiner höheren Würde zeugt und ihnen ihren ſelbſtverſchuldeten Unglauben verweiſet. Da dem Herrn zum Vorwurf gemacht war, am Sabbath ein ἔργον gethan zu haben (5, 16), ſo beſchreibt er den göttlichen Auftrag, den er von ſeinem Vater erhalten habe, eben auch als ein ἔργον, vgl. 9, 4. 5. — Im 6. Kap. wird beſchrieben, wie nach der wunderbaren Speiſung die Volksmenge Chriſtum ſo eifrig aufgeſucht und ihn endlich in Kapernaum gefunden habe. Da aber Jeſus ihren fleiſchlichen Sinn erkennt, ſo belehrt er ſie (V. 26 ff.) in mannigfachen Reden über Weſen und Zweck ſeiner Erſcheinung und über die wahren Bedingungen der Theilnahme an deren Segnungen. Und zwar gab ihm eben die vorhergegangene wunderbare Speiſung Gelegenheit, den geiſtigen Segen, der von ihm auf den Gläubigen ausſtrömt, unter dem Bilde eines Brods darzuſtellen, welches er verabreiche, und ſeine ganze perſönliche Erſcheinung mit dem Herabfallen des himmliſchen Manna zu vergleichen. — Nach Kap. 7, 14 ff. ärndtet Jeſus lauten Beifall wegen ſeiner Lehre im Tempel. Da nimmt er Anlaß (V. 16 ff.), das ihm geſpendete Lob von ſich ablehnend, auf Gott hinzuweiſen, von welchem er geſandt ſey und in deſſen Auftrag er wirke, und zur Befolgung ſeiner Lehre als eines göttlichen Gebots zu ermuntern. Zugleich ſucht der Herr (7, 27 ff.) die Juden, die an ſeiner Meſſianität zweifeln, weil ſie wüßten, woher er wäre, zu überführen, daß ſie gerade durch ihr Verkennen ſeiner göttlichen Abkunft zeigten, wie ſie nicht wüßten, woher er wäre. Darauf ſpricht der Herr, nachdem vorher erwähnt war, wie die jüdiſchen Oberen Jeſum hätten gefangen nehmen wollen, mit Beziehung hierauf (7,

33 ff.) die Weiſſagung aus, daß ſie, die ihn jetzt verfolgten, einſt nach ihm verlangen, aber wegen ihrer der ſeinigen diametral entgegengeſetzten geiſtigen Richtung ihn nicht finden würden. Vgl. 8, 21 ff. Und indem Jeſus nachher am letzten, ſogenannten großen, Tage des Laubhüttenfeſtes lehrend auftritt, giebt ihm die an dieſem Tage gewöhnliche heilige Libation (נִיסּוּךְ הַמַּיִם) Veranlaſſung, den Glauben an ihn als einen Lebensquell zu ſchildern (7, 37 ff.). — So ſind denn auch wohl die koloſſalen im Vorhofe der Weiber auf dem Brandopferaltar prangenden Leuchter die Urſache davon, daß ſich der Heiland (8, 12 ff.) als das Licht der Welt bezeichnet.*) — Eben ſo ſpricht der Herr zu dem Blindgebornen, den er ſo eben geheilt hatte (9, 38), er ſey zum Gericht gekommen, damit die Nichtſehenden ſähen und die Sehenden blind würden, vgl. 9, 5. — Auch die Rede vom guten Hirten (10, 1—18) iſt ganz durch den Zuſammenhang bedingt, indem darin die Phariſäer getadelt werden, welche durch ihre falſchen Lehren gleich treuloſen Hirten und unberechtigten Aufſehern das Volk irre führten und dadurch, wie ſehr ſie auch ſehend zu ſeyn ver-

---

*) Man pflegt dieſer Beziehung des Ausſpruchs Jeſu häufig die Bemerkung entgegenzuhalten, daß jene Leuchter nur am erſten Abende des Feſtes, und nicht am letzten Tage, an welchem Jeſus jene Worte ſprach (7, 37), gewöhnlich angezündet worden ſeyen. Allein geſetzt auch, dieſe Angabe wäre richtig — obwohl nach den Nachweiſungen bei Lücke (Comm. zu d. St.) die Sache keineswegs völlig erwieſen ſcheint —, ſo bliebe doch immer noch die Auskunft Hug's (Einl. in's N. T. II. S. 214. 3 A.) übrig, daß man ſich jene Worte Chriſti auch durch den Anblick der bloßen — nicht brennenden — Leuchter veranlaßt denken könnte. Vgl. übrigens über dieſen jüdiſchen Gebrauch Lund, Jüdiſche Heiligth. S. 1055 ff. *Deyling*, observv. ss. II. p. 406 ssq.

meinten, ſich doch als Blinde darſtellten, vgl. 9, 40 f. — Die Erklärung Chriſti über ſeine Meſſianität (10, 25 ff.) iſt ihm wieder durch eine Frage von Ungläubigen abgenöthigt, gegen welche er ſich gar nicht in eine genauere Erörterung einlaſſen will, indem er ſie auf ſeine ἔργα als σημεῖα verweiſet. Und als die Gegner in ſeinen Worten eine Gotteslāſterung fanden und ihn ſteinigen wollten, fordert er ſie nochmals auf, auf ſeine Werke zuſehen, welche die Wahrheit ſeiner Worte beſtätigten (V. 31 — 39). — Von ganz anderem Ton und Inhalt ſind diejenigen Reden, welche der Erlöſer kurz vor der Kataſtrophe ſeines Leidens und Sterbens im Kreiſe ſeiner Jünger ſpricht (K. 12—18), und welche alle ſich dergeſtalt auf dieſe Kataſtrophe ſelbſt und auf die Folgen, deren Bedingung ſie war, beziehen, daß man aus ihnen den ruhigen, gottergebenen und heiligen Sinn erkennen kann, mit welchem der Erlöſer ſeinem ſchweren Geſchicke entgegen ging.

Aus vielen der hier angeführten Beiſpiele läßt ſich ſchon erkennen, daß in dem vierten Evangelium die Reden Jeſu nicht allein auf's engſte mit der Geſchichte überall verbunden und verflochten ſind, ſondern daß ſie auch ſelbſt gewiſſermaßen Geſchichte ſind, indem in ihnen ſelbſt häufig eine geſchichtliche Fortbewegung ſtatt findet. Das ſiehet man am deutlichſten da, wo den Reden des Herrn durch eingeſtreute Einwürfe oder Widerreden oder Fragen der Hörenden, auch durch zwiſchen eintretende Vorfälle oft eine ganz neue Wendung gegeben wird. Vgl. z. B. in der Rede 3, 3 ff. die Verſe 5 u. 10; im 6. Kap. die Vv. 25. 28. 30. 31. 34. 41 f. 52. 60; in der Rede 7, 14—36 die Vv. 20. 25. 27. 33. 35; in der Stelle 8, 12—59 die vielen Unterbrechungen in den Vv. 13. 19. 22. 25. 33. 39. 41. 48. 52. 57; und vorzüglich in den letzten Re-

den K. 13 — 17 die Vv. 13, 36; 14, 5. 8. 22; 16, 17. 29 f.*) —

So finden wir denn, daß Johannes in ſeiner Evangelienſchrift das hiſtoriſche und das didaktiſche Element, welches gleicher Weiſe ſeinem doppelten Zwecke dient, dergeſtalt zu einem Ganzen verarbeitet hat, daß in demſelben das eine durch das andere bedingt iſt und keines ohne das andere beſtehen kann, indem jedes, einzeln für ſich betrachtet, ohne das andere unverſtändlich wäre. Auch läßt ſich nach dem Bisherigen beurtheilen, was davon zu halten ſey, wenn vorgegeben wird**), daß Jeſus zu Perſonen von den verſchiedenſten Bildungsſtufen ſo ganz auf dieſelbe Weiſe, immer dunkel und unverſtändlich, geſprochen habe. Das Wahre iſt nämlich dieſes, daß der Herr den verſchiedenen Perſonen, vor denen er als Lehrer redend auftritt, zwar faſt immer dieſelben Grundgedanken ſeiner Lehre, die mit dem doppelten Zwecke des Evangeliſten in Verbindung ſtehen (20, 30. 31), vorträgt; aber daß er dieſes jedesmal in einer verſchiedenen, durch die hiſtoriſchen Verhältniſſe und Umſtände bedingten Form thut.

II. Wie aber verhält ſich die in den johanneiſchen Reden niedergelegte Lehre Jeſu zu der eigenen Lehre des Johannes in ſeinem Evangelium und in ſeinen Briefen? Dieſes iſt die andere Frage, welche, wenn es die Authentie jener Reden gilt, in Unterſuchung gezogen werden muß.***)

---

*) S. hierüber Hug, a. a. O. II. S. 212.

**) S. Strauß, Leben Jeſu I. S. 665.

***) Zur Erörterung dieſes Verhältniſſes bedürfte es einer neuen vollſtändigen Unterſuchung, die aber mit mehr Kritik anzuſtellen wäre, als es in dem — übrigens für ſeine Zeit nicht unverdienſtlichen — Werke von *Stronck*, Specimen hermeneutico — theolog.

Wir wollen hier nicht wiederholen, was ſchon oft bemerkt worden iſt, daß häufig eine überraſchende Aehnlichkeit namentlich zwiſchen Ausſprüchen in den Briefen Johannis und ſolchen Reden, die als Worte Jeſu im Evangelium dargeſtellt ſind, wahrzunehmen ſey.*) Wir laſſen dieſe Thatſache einer großen Uebereinſtimmung, ſofern ſie ſich auf einzelne Gedanken und Formeln bezieht, vollkommen als wahr gelten. Dagegen dürften aber auch nicht unerhebliche Differenzen zwiſchen den Reden Jeſu bei Johannes und den eigenen Ausſprüchen des Evangeliſten nachzuweiſen ſeyn.

Erſtlich nämlich muß es auffallen, daß der Umfang der chriſtlichen Lehrſätze des Johannes gering erſcheint im Verhältniß zu dem reichhaltigen dogmatiſchen Stoffe, der ſich aus der hiſtoriſchen Darſtellung der Wirkſamkeit des Erlöſers in ſeinem Evangelium, nach welcher der Heiland ſein göttliches Seyn und Leben ſo vielſeitig offenbart, hätte entnehmen laſſen. Jeſus wird von dem Evangeliſten geſchildert nach Wort und That als Wunderthäter, als Pro-

---

de doctrina et dictione Joannis ap. ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. Traj. ad Rh. 1797 — geſchehen iſt.

*) Einzelne Beiſpiele ſind 1 Joh. 4, 9 vgl. mit Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 12 vgl. mit Joh. 6, 46; 1 Joh. 5, 9. 10 vgl. mit Joh. 5, 32. 36. 37; 1 Joh. 3, 5 vgl. mit Joh. 8, 46; 1 Joh. 5, 20 vgl. mit Joh. 17, 6; 1 Joh. 3, 16 vgl. mit Joh. 15, 13; 1 Joh. 3, 8 vgl. mit Joh. 12, 31; 1 Joh. 5, 14. 15 vgl. mit Joh. 16, 23. 24; 1 Joh. 4, 13 vgl. mit Joh. 14, 20; 1 Joh. 3, 14 vgl. mit Joh. 5, 24; ſodann gewiſſe Phraſen und Formeln, die, dem Johannes eigenthümlich, ſich in den Reden Jeſu und in den Briefen häufig wiederholen, wie ζωὴ (αἰώνιος), ἀλήθεια, εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ (τῆς ἀληθείας), γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ, εἶναι (μένειν) ἐν τῷ θεῷ (Χριστῷ) u. a.

phet und als Lehrer. Vor Allem reichhaltig entfaltet ſich das göttliche Weſen des Erlöſers durch ſein Wort, welches ſich bald als Zeugniß über ſeine eigene Perſon und Würde (μαρτυρία), bald als Lehre im eigentlichen Sinne (διδαχή) darſtellt. Die Lehre richtet ſich wiederum bald auf Offenbarungen über die göttlichen Dinge, auf Verkündigung der Wahrheit (ἀγγελία); bald auf Vorſchriften über die Art und Weiſe, wie die Menſchen durch den Glauben an den Erlöſer des Lebens theilhaftig werden ſollen (ἐντολαί). In allen dieſen Formen iſt das Wort des Erlöſers wiederum ſehr mannigfaltig nach Inhalt und Ausdrucksweiſe, je nachdem der Charakter und die geiſtige Bildung der Hörer verſchieden, ihre Geſinnung gegen den Herrn und das Evangelium freundlich oder feindlich und die Umſtände, Verhältniſſe und Veranlaſſungen, unter welchen der Erlöſer ſpricht, mannigfaltig und wechſelnd ſind. Gegen dieſe Vielſeitigkeit und konkrete Mannigfaltigkeit in der Darſtellungsweiſe, in welcher der dogmatiſche Stoff in dem rein hiſtoriſchen Theile des Evangeliums Johannis enthalten iſt, ſticht nun die verhältnißmäßige Einförmigkeit deſſelben in den eigenen Erklärungen des Evangeliſten bedeutend ab. Es beſchränkt ſich derſelbe auf einige abſtrakte Grundgedanken über die Natur und Perſon des Erlöſers und über deſſen Wirkungen in der Menſchheit, welche im Prolog des Evangeliums (1, 1—18. vgl. 20, 30. 31) ausgeſprochen und in dem Evangelium ſelber durch die Beſchreibung des Lebens und Wirkens Chriſti in ihrer Wahrheit belegt ſind. Und auch in den Briefen ſind es im Ganzen nur wenige, häufig in derſelben Form, wiewohl unter verſchiedenen Beziehungen, wiederholte Sätze, welche den Zuſammenhang zwiſchen der Erſcheinung Chriſti und dem für die Welt zu erwirkenden Heile, die Natur und das Weſen des durch den

Glauben an den Erlöſer bedingten Lebens und das Verhältniß der durch Chriſtum Erlöſeten zu der Welt außer der chriſtlichen Gemeinſchaft in großen und allgemeinen Zügen beſchreiben; und nur ſelten finden ſich konkrete, ſpecielle und irgend eine einzelne Seite des chriſtlichen Glaubens und Lebens betreffende Ausſprüche. Um nur ein Beiſpiel zu erwähnen, ſo iſt von Johannes der ganze Inhalt der Verkündigung Chriſti in der allgemeinen Formel ausgeſprochen, daß Gott Licht und keine Finſterniß in ihm ſey (1 Br. 1, 1, 5); während dagegen der ſo ſpecielle Ausſpruch des Erlöſers, daß Gott Geiſt ſey und daher auch im Geiſte und in der Wahrheit angebetet werden müſſe (Ev. 4, 23. 24), ohne Analogie bei Johannes geblieben iſt. So verhält ſich die eigene Lehre des Johannes zu der Lehre Chriſti, wie ſie in ſeinem Evangelium enthalten iſt, zuſammenziehend, konzentrirend, das Einzelne, Zerſtreute und Beſondere vereinigend und unter abſtrakten, allgemeinen Geſichtspunkten auffaſſend.

Zweitens iſt, wenn wir im Allgemeinen den **Inhalt** der Lehre Chriſti bei Johannes mit dem der eigenen Lehre des Evangeliſten vergleichen, der That und Sache nach wohl eine oft überraſchende Uebereinſtimmung nicht zu verkennen. Die auffallendſten Belege hierfür ſind ſolche Stellen, in welchen Aeußerungen Jeſu über ſeine Perſon und göttliche Würde vorkommen, welche, nur in einer anderen Form, dieſelben Gedanken ausſprechen, die auch in dem unſerem Evangeliſten eigenthümlichen ſpekulativen Theologumenon vom Logos liegen, wie z. B. 3, 13*), 31 ff.; 6, 46. 62;

---

*) Das partic. praes. ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. — in dieſer Stelle zeigt, daß man ſich das Seyn Chriſti in dem Himmel als ein permanentes denken ſolle; vgl. 1, 18.

8, 58; 17, 5. 24 u. a. — Allein nicht geringer als dieſe Uebereinſtimmung im dogmatiſchen Inhalt und in den Gedanken ſelbſt iſt der Unterſchied in der Art und Weiſe ihres Ausdrucks zwiſchen den eigenen Ausſprüchen des Johannes und den von ihm als Lehre Jeſu überlieferten. Wir können dieſen Unterſchied durch die allgemeine Formel ausdrücken, daß wir ſagen: die Lehre Jeſu bei Johannes tritt faſt überall in bildlich-allegoriſchem, die eigene Lehre des Evangeliſten dagegen in dogmatiſchem Gewande auf; die Lehre Jeſu iſt, indem ſie ſich in Bildern und Gleichniſſen (*ἐν παροιμίαις*, Ev. 16, 25) ausſpricht, populär, während die Lehre des Johannes, welche die Gedanken eigentlich (*παῤῥησίᾳ*) und in Begriffen ausdrückt, ſchulmäßig erſcheint. So lehrt z. B. Johannes, daß Jeſus als der Fleiſch gewordene Logos der Chriſt und Sohn Gottes ſey; Jeſus beſchreibt ſeine Perſon in ſeinen Selbſtzeugniſſen über ſich, indem er von ſich ſagt, daß er vom Himmel herabgeſtiegen, aber auch in den Himmel hinaufgeſtiegen und darum im Himmel ſey, daß er ſeiner Herrlichkeit bei'm Vater theilhaftig geworden ſey ſchon vor dem Anfang der Welt, daß er den Vater kenne, wie kein Anderer, und die Wahrheit offenbare und daß er auf Erden den Willen Gottes ausführe und die Werke verrichte, die ſein Vater ihm gezeigt habe. Johannes zeugt von dem Leben, welches durch den Glauben an den Sohn Gottes gewirkt werde, und von der Gnade und Wahrheit, welche die Gläubigen aus der Fülle deſſelben ſchöpften; er beſtimmt dieſen Glauben als ein Aufnehmen des Worts Gottes, das in Chriſto Fleiſch geworden ſey, und die chriſtliche Gemeinſchaft als ein Bleiben in Gott und Chriſto. Chriſtus dagegen ſchildert dieſes Weſen des Glaubens und der Gemeinſchaft mit ihm als in dem Eſſen ſeines Fleiſches und dem Trinken ſeines Blutes beſte-

hend und ſtellt ſich als einen unerſchöpflichen Quell dar, aus welchem für den Gläubigen Ströme des lebendigen Waſſers ſich ergöſſen, die hinüberſprudelten in das ewige Leben, ſo daß den, der daraus trinke, nimmermehr dürſten werde. Darum iſt die Lehre des Erlöſers trotz ihrer myſtiſchen Tiefe doch leicht faßlich und anziehend, und nur dunkel und unverſtändlich eben wegen der Bilder und Gleichniſſe, durch welche ſie die Geheimniſſe des Gottesreichs nur mittelbar darſtellt und ſie mehr verhüllt als offenbart. Die Ausſprüche des Johannes dagegen ſind wegen ihres metaphyſiſchen Charakters und ihrer ſpekulativen Tiefe ſchwer zu erreichen und zu verſtehen, gewähren aber dafür dem, der in ihren Sinn eingedrungen iſt, auch eine um ſo unmittelbarere und deutlichere Einſicht in die göttliche Wahrheit, die er verkündigt.

Dieſes Verhältniß der Einheit und Gleichheit in dem eigentlichen Inhalt der chriſtlichen Lehre bei Johannes und bei den von ihm berichteten Reden Jeſu in Verbindung mit dem Umſtande, daß dieſer Inhalt dem eigenthümlich beſtimmten Zwecke, zu welchem das vierte Evangelium verfaßt iſt, genau entſpricht, nöthigt uns, in der Darſtellung des Erlöſers bei Johannes auch eine eigenthümlich beſtimmte Auffaſſung der ganzen Perſon und des ganzen Werkes Chriſti anzuerkennen. Dagegen läßt das Verhältniß des Unterſchieds in dem Umfange, wie in der Form und Ausdrucksweiſe der beiderſeitigen chriſtlichen Lehre eine doppelte Erklärung zu. Entweder nämlich kann man die abſtrakte und dogmatiſch-ſpekulative Form der chriſtlichen Lehre des Johannes für das Eigentliche und Urſprüngliche halten, ſo daß die Lehre Jeſu im vierten Evangelium ſich zu ihr wie eine konkrete und populäre Ausführung und Explikation verhielte. Oder man kann die konkrete und populäre Form der chriſtlichen Lehre in den

johanneiſchen Reden Jeſu für das Eigentliche und Urſprüngliche anſehen, ſo daß man in der Lehre des Johannes eine Abſtraktion aus dem in dieſen Reden Jeſu ihm vorliegenden chriſtlichen Lehrſtoffe und als eine dogmatiſch-ſpekulative Begründung von dem Inhalte deſſelben erkennen müßte. Im erſteren Falle würde die Möglichkeit einzuräumen ſeyn, daß die Darſtellung der Perſon und des Werkes Chriſti im vierten Evangelium eine rein ideale und nicht auf die wirkliche Geſchichte baſirte ſey, welche ſich bei dem Evangeliſten durch anderweitige, etwa in der philoſophiſchen Bildung ſeiner Zeit gelegene, Einflüſſe, die auf ihn irgendwie einwirkten, beſtimmt ausgebildet hätte. Im anderen Falle dagegen würde man den Inhalt der Reden Jeſu als die geſchichtlich wahre Grundlage anzuerkennen haben, auf welcher der Jünger, der an der Bruſt des Herrn ruhete, mit voller geiſtiger Freiheit, aber ganz im Sinn und Geiſt ſeines Meiſters, das Gebäude ſeines eigenen chriſtlichen Glaubensſyſtems aufgeführt hätte.

Iſt nun ſchon an ſich die zweite Anſicht wahrſcheinlicher als die erſte, weil ſie den Geſetzen aller geſchichtlichen Entwickelung angemeſſener iſt, ſo läßt ſich ein beſonderer Grund für dieſelbe auch noch daraus entnehmen, daß, wie vorhin gezeigt wurde, die meiſten der Reden Jeſu im vierten Evangelium nach Inhalt und Form durch die Fakta, durch welche ſie veranlaßt ſind, beſtimmt erſcheinen. Wollte man daher die Reden des Herrn für fingirt erklären, ſo würde dieſes Urtheil auch folgerecht die Thatſachen, durch welche ſie bedingt ſind, mit treffen müſſen und es würde ſich uns demnach das ganze Evangelium Johannis aus einer glaubwürdigen Urkunde des Ur-Chriſtenthums in einen chriſtlichen Roman mit Wahrheit und Dichtung verwandeln. Selbſt vor dieſer Konſequenz hat ſich bekanntlich der neueſte Kritiker der Evangelien nicht geſcheut und ſich hierbei vorzüg-

lich auf die große und merkwürdige Differenz geſtützt, welche zwiſchen dem vierten Evangelium und den drei erſten ſtatt finde. Dieſe haben wir, ſoweit ſie die Reden des Herrn betrifft, nun in's Auge zu faſſen.

III. Wenn Johannes in ſeinem Evangelium auch mit den Zweck verfolgte, von dem wahren, das Leben wirkenden, Glauben an den Erlöſer, wie er in ſeiner eigenen Seele lag, zu zeugen, um denſelben auch in ſeinen Leſern zu erwecken, ſo haben es dagegen die Synoptiker bloß auf einen vorläufigen evangeliſchen Unterricht (κατήχησις, Luk. 1, 1—4) derer, für welche ſie ſchrieben, abgeſehen. Sie ſelber ſtehen noch auf dem vulgären chriſtlichen Standpunkte, auf welchem ſie die Erſcheinung des Erlöſers ganz in Gemäßheit der allgemein volksmäßigen, von ihrer Zeit überhaupt ihnen entgegengebrachten, meſſianiſchen Ideen, wie ſie auch in ihrem religiöſen Bewußtſeyn lagen, aufgefaßt hatten. Sie ſchildern Jeſum von Nazareth als den von den Propheten des A. B. längſt verkündigten Meſſias, der ſich als ſolchen bewährt habe durch Wort und That, welche von ſeiner höheren Ausrüſtung zeugten, und durch die Gründung des Gottesreichs auf Erden, durch welche er in der Erlöſung und Vergebung der Sünden allem Volke den Troſt, auf welchen Iſrael hoffte, erwirkte. Dieſem ihrem eigenthümlichen Zwecke und chriſtlichen Glauben entſpricht denn auch die ganze Anlage und Oekonomie der von ihnen verfaßten evangeliſchen Geſchichten, in welchen ſie eben ſo wenig, wie Johannes, einen diplomatiſch genauen und abſolut vollſtändigen Bericht von allen Reden und Thaten Jeſu abſtatten, ſondern nur mit mehr oder weniger künſtleriſchem Geiſte und unter mannigfaltigen Geſichtspunkten ein Gemälde von dem Leben und Wirken des Herrn im Ganzen entwerfen wollten, aus welchem derſelbe nach ihrer Meinung am beſten in ſeinem

meſſianiſchen Charakter zu erkennen wäre. Man ſiehet dieſes vorzüglich aus dem Evangelium des Matthäus, welches offenbar nicht nach ſtreng chronologiſchen Rückſichten, ſondern nach einem mehr dogmatiſchen Plane komponirt iſt und den evangeliſchen Stoff nicht ohne eine gewiſſe Künſtlichkeit und mit Beobachtung einer gewiſſen ſo ſehr im Geſchmacke der jüdiſchen Schriftſteller überhaupt liegenden Symmetrie darſtellt.*) Man thut daher gewiß unſeren Evangeliſten Unrecht, wenn man an ſie den Maaßſtab legt, nach welchem man nur rein hiſtoriſche Zwecke verfolgende Biographen zu beurtheilen, berechtigt iſt; ſondern man hat auch in unſeren ſynoptiſchen Evangelien, wie in dem johanneiſchen, Schriften zu erkennen, welche mehr nach dogmatiſchen, als nach rein geſchichtlichen, Rückſichten entworfen ſind, und deren Charakter, Anlage, Kompoſition und innere Oekonomie durch eine eigenthümlich beſtimmte Auffaſſung der ganzen Erſcheinung des Erlöſers bedingt iſt. Selbſt Lukas, der ſich doch ſelber in ſeinem Evangelium (1, 1—4) als Hiſtoriker charakteriſirt, iſt in dieſer Eigenſchaft nur mit Rückſicht darauf zu beurtheilen, daß er nicht aus eigener Anſchauung ſchrieb, ſondern auf Quellen hingewieſen war, die den evangeliſchen Stoff im Einzelnen auch nach dogmatiſchen Geſichtspunkten ausgewählt und geordnet enthielten.**)

---

*) Dieſes letztere iſt auf eine, im Ganzen genommen, überzeugende Weiſe bewieſen in der Abhandlung von Köſter, über die Compoſition des Matthäus-Evang., in den ſo eben erſchienenen „Theologg. Mitarbeiten" von A. F. Ludw. Pelt. 1. H. Kiel 1838. S. 94—130.

**) Das Weitere hierüber ſ. unten II. Th. 1. Abſchn. §. 2. A. — Vergl. auch außer der eben angef. Abhandl. von Köſter das wahre Wort von de Wette (Kurze Erkl. des Ev. Joh. S. 221): „Ein ſo vollſtändiges, in ſich zuſammenſtimmendes und durchſich-

Iſt dieſes richtig, ſo iſt ſchon a priori glaublich, daß es, je nach den verſchiedenen möglichen Auffaſſungsweiſen der Perſon Chriſti, in welchem eine ſo reiche Fülle der Gottheit wohnte, auch ſehr mannigfaltige evangeliſche Berichte geben könne, welchen allen volle hiſtoriſche Wahrheit zuzuerkennen iſt, wenn ſie auch alle, weil ein jeder verſchiedene Seiten der Erſcheinung Chriſti herauskehrt, ſich gegenſeitig ſehr von einander unterſcheiden. Demnach könnten die allerdings auffallenden und ſchon ſo oft hervorgehobenen Differenzen zwiſchen dem johanneiſchen und den ſynoptiſchen Evangelien nur dann einen Grund gegen die hiſtoriſche Wahrheit des einen oder der anderen abgeben, wenn ſich nachweiſen ließe, daß das Verhältniß des beiderſeitigen Evangeliums überall nicht das einer gegenſeitigen Ergän=

---

tiges geſchichtliches Bild von Jeſu Leben und Wirken, wie man ſucht, hat kaum einer der Apoſtel, die doch Augenzeugen waren, geſchweige ein chriſtl. Lehrer der zweiten Ordnung, der Ap. Paulus, die Evangeliſten, welche die Nachrichten erſt von jenen erhielten, in der Seele getragen. Die Apoſtel nicht, weil ihre Geiſtesrichtung nicht die hiſtoriſch=pragmatiſche war; die Andern nicht, theils aus demſelben Grunde, theils weil ihnen, wenn ſie, wie Lukas, zu einer gewiſſen Art von Forſchung aufgelegt waren, keine hinreichenden Nachrichten zu Gebote ſtanden, und zwar deßwegen, weil die Apoſtel ſich nicht damit abgaben, die Geſchichte Jeſu ausführlich zu erzählen. — Einzig darauf bedacht, den (eben ſo idealen als geſchichtlichen) Glauben an die Perſon Chriſti zu pflanzen, begnügten ſie ſich damit, unter Hinweiſung auf das A. T. und deſſen Weiſſagungen von Chriſto, zu bezeugen, daß er gelebt, gelehrt, Wunder gethan, gelitten, geſtorben und auferſtanden; und ſelbſt ſeine Lehre trugen ſie nicht in der hiſtoriſch genauen Weiſe vor, wie unſere bibliſchen Theologen thun, wovon die Beweiſe häufig und klar in den apoſtoliſchen Briefen vorliegen.“

zung und Vervollſtändigung, ſondern des ſich gegenſeitig ausſchließenden Widerſpruchs ſey. Dieſe Betrachtungen müſſen uns leiten, wenn wir nun kurz unterſuchen wollen, wie ſich die ſynoptiſchen Reden Jeſu zu den johanneiſchen verhalten.

Was zuerſt die Form der ſynoptiſchen Reden des Herrn betrifft, ſo erſcheinen ſie in ihrem paraboliſchen oder gnomologiſchen Ausdrucke durchgängig als höchſt plan, klar und volksmäßig gegenüber den allegoriſchen und im Vergleich zu ihnen durchaus abſtrakten, myſtiſchen und dunkelen Ausſprüchen des Erlöſers bei Johannes. Selbſt die längeren eigentlichen Lehrreden der vulgären evangeliſchen Tradition erweiſen ſich immer als eine Art von Moſaikarbeit, aus einer Menge von einzelnen, oft nach ſehr zufälliger Aehnlichkeit und ohne innere Einfügung und Verbindung aneinander gereiheten, Sprüchen zuſammengeſetzt; während die längeren johanneiſchen Reden Chriſti dialektiſch entwickelnde und innerlich auf das genaueſte zuſammenhängende Vorträge bilden. Dadurch verrathen die Beſtandtheile jener eine gewiſſe Sprödigkeit, die ihnen wegen ihrer hiſtoriſchen Wahrheit eigen iſt, und vermöge deren ſie ſich ſträuben, eine andere als ihre urſprüngliche Geſtalt in der Ueberlieferung anzunehmen; dahingegen dieſe als eine weiche widerſtandsloſe Maſſe erſcheinen, welche ſich leicht in die Form ſchmelzen ließen, die ihnen eben der Berichterſtatter geben wollte. Dazu kommt noch, daß in den drei erſten Evangelien die verſchiedenen Reden des Herrn auch immer verſchiedene und neue Gedanken, oder doch wenigſtens dieſelben Gedanken in neuen Ausdrücken und Bildern, geben und ſich nur verhältnißmäßig wenige Wiederholungen bemerkbar machen. Auch durch dieſe Mannigfaltigkeit ſtechen ſie ſehr von den johanneiſchen Reden Jeſu ab, welche ſich mit einer faſt ermüdenden Einförmigkeit nur um wenige Gedanken, und

dieſes oft in ganz ähnlichen Ausdrücken und Formeln, bewegen. — Nicht geringer iſt die Differenz im Inhalt. Bei den Synoptikern zeugt Jeſus hauptſächlich von ſeinem Werke und ſtellt Weſen und Natur des von ihm zu ſtiftenden Gottesreichs dar, ſo wie die Erforderniſſe zur Theilnahme an demſelben. Bei Johannes aber treten vorzugsweiſe die Selbſtzeugniſſe Jeſu über ſeine Perſon und die Beſchreibungen des ſubjektiven Verhältniſſes, in welchem er zu den Gläubigen ſtehe, hervor. Dort merkt man doch, daß der Erlöſer auf hiſtoriſchem Boden ſteht, indem ſich faſt überall in ſeinen Reden antithetiſche Beziehungen theils gegen religiöſe Irrthümer und Mißbräuche in Lehre und Leben unter ſeinem Volke, theils gegen die ganze Anſtalt des Moſaismus, inſofern ſie dem Reiche Gottes gegenüber als veraltet erſcheint, wahrnehmen laſſen. Hier dagegen nimmt der Herr wenig Rückſicht auf das unter den Juden Beſtehende, ſondern ſpricht meiſt in hohen Worten metaphyſiſche und ſpekulative Gedanken aus; und zwar gilt es ihm in dieſer Beziehung gleich, ob er zu ſeinen Jüngern und Schriftgelehrten, oder zu dem gemeinen Volke und zu Frauen redet — allen giebt er die gleiche, ihnen faſt immer unverſtändliche Lehre zu vernehmen. Dort verhält ſich alſo der lehrende Chriſtus durchweg praktiſch; hier durchaus theoretiſch und einſeitig dogmatiſirend.*)

Dieſe Differenz, ſo auf die Spitze geſtellt, müßte freilich ſehr auffallend ſeyn und große Bedenken erregen, wenn ſie nicht dadurch bedeutend an Gewicht verlöre, daß ſie keine ausſchließende und abſolute, ſondern nur eine fließende und relative iſt. Denn auf der einen Seite fehlt es auch bei den Synoptikern nicht an einzelnen Ausſprüchen Jeſu, welche

*) S. Strauß, a. a. O. I. S. 671—673.

durch ihre myſtiſche Tiefe und ihre Beziehung auf das eigenthümliche Verhältniß Chriſti zu ſeinem Vater, ſowie durch den Ausdruck ein ganz johanneiſches Gepräge tragen, wie z. B. Matth. 26, 64; vgl. Joh. 6, 62; Matth. 28, 20 und 11, 27 [Luk. 10, 22], mit welchem letzteren Ausſpruch in Bezug auf den Inhalt Joh. 3, 35; 13, 3; 6, 46, und in Bezug auf die Form 2 Joh. 9 zu vergleichen iſt. Vorzüglich aber iſt zu beachten, daß auch das Frappante, Verwunderliche und der Schein des Paradoxen nicht das ausſchließliche Eigenthum der johanneiſchen Reden des Erlöſers iſt, ſondern ſich auch in ſehr reichem Maaße bei den Synoptikern wahrnehmen läßt. Oder zeichnen ſich etwa Ausſprüche, wie Matth. 5, 3—11. 29. 30; 8, 22; 9, 12. 13; 10, 34—39; 11, 19; 12, 31. 32. 48—50; 13, 12. 13; 15, 10. 11. vgl. V. 15; 15, 26; 16, 18 ff.; 18, 3. 7—9. 10. 18. 19; 19, 11. 12. 21. 23—26. 29; 20, 16; 21, 21. 27; 22, 21. 32. 45; 23, 12 u. a. m. — durch eine beſondere Faßlichkeit und Verſtändlichkeit aus? Auf der anderen Seite hat aber auch Johannes, wenn ſich ſchon keine ſo eigentliche Parallele mit den Synoptikern, wie ſie bei dieſen untereinander ſich ſo häufig finden, bei ihm nachweiſen läßt, doch Vieles mit den drei erſten Evangelien gemein. Er giebt nicht nur ganze evangeliſche Erzählungen, welche auch die Synoptiker berichten, ſondern auch einzelne Ausſprüche Jeſu, welche faſt wörtlich mit ſynoptiſchen Reden übereinſtimmen, wie z. B. 12, 8. vgl. Matth. 26, 11; 12, 25. vgl. Matth. 10, 39; 13, 16 u. 15, 20. vgl. Matth. 10, 24; 13, 20. vgl. Matth. 10, 40; 14, 31. vgl. Matth. 26, 46; 2, 19. vgl. Matth. 26, 61 und Mark. 14, 58.*) — Außerdem fehlt es auch

*) S. über dieſes Verhältniß zwiſchen Johannes und den Syn=

bei Johannes nicht gänzlich an ſolchen Redeelementen, welche einen gnomologiſchen oder paraboliſchen Charakter an ſich tragen, wie die Ausſprüche 3, 8; 4, 34—38; 9, 39; 16, 21 und die längeren Gleichniſſe 10, 1 ff.; 15, 1 ff. Endlich laſſen ſich auch wohl aus dem Evangelium Johannis manche Beiſpiele aufbringen, welche zeigen, wie ſich Jeſus dem fleiſchlichen Sinne ſeiner Zeitgenoſſen und den unter ſeinem Volke eingeriſſenen Irrthümern und Mißbräuchen kräftig entgegenſtellte. Vgl. 2, 12 ff.; 3, 3 ff.; 4, 22 ff. 48; 5, 17 ff. 38 ff.; 6, 26 ff.; 7, 19. 28 ff.; 8, 15. 23. 34 ff.; 9, 41; 10, 25. 37 f. u. a. m.

Bei dieſem Verhältniſſe ſollte es, wie uns dünkt, keinem Streite unterworfen ſeyn, daß ſich die verſchiedenen Züge in der beiderſeitigen evangeliſchen Relation, durch welche der Erlöſer als Lehrer gezeichnet iſt, zu einem in ſcharfen und beſtimmten Umriſſen dargeſtellten Bilde vereinigen laſſen, welches zwar hoch und erhaben genug iſt, um die Lehrweisheit des Herrn als über der Sphäre gewöhnlicher menſchlicher Kenntniß und Kraft ſtehend erſcheinen zu laſſen, welchem aber auch eben wegen der Angemeſſenheit aller ſeiner einzelnen Züge zu dem Geſammtbilde der Charakter hiſtoriſcher Wahrheit nicht abgeſprochen werden kann. Denn ſehen wir auf den Inhalt ſeiner Lehre, ſo erſcheint uns Jeſus durchweg im Evangelium als derjenige, der, indem er die Geheimniſſe des Gottesreichs verkündigt, damit etwas offenbart, was noch kein Auge geſehen, kein Ohr gehöret hatte und was in keines Menſchen Herz gekommen war. So ſtellen ſich ſeine Zeugniſſe vom Reiche Gottes und ſeine Vorſchriften über die Bedingungen der Theilnahme an dem-

---

optikern Schulze, Der ſchriftſtelleriſche Charakter und Werth des Joh. S. 129 ff. De Wette, Kurze Erkl. S. 4 f.

ſelben dar, die er bei den Synoptikern ausſpricht und durch die er ſo häufig das Erſtaunen und die Verwunderung der Hörer erregt. In demſelben göttlichen Charakter erſcheinen auch ſeine Offenbarungen über ſein Verhältniß zum Vater und zu den Gläubigen, durch welche er bei Johannes die Wahrheit verkündigt und von ihr zeugt. Zwar treten hier einzelne ſehr prägnante Ausſprüche hervor, wie namentlich die, in welchen der Herr eine Präexiſtenz von ſich bei'm Vater behauptet (vgl. 6, 46; 8, 58; 17, 5. 24), in denen man häufig den Beweis eines Einfluſſes von alexandriniſchen Philoſophemen auf die Vorſtellungsweiſe Jeſu oder des Johannes hat erkennen wollen. Allein es ſtehen dieſe Ausſprüche doch in ſo innigem Zuſammenhange mit ſeinen übrigen ſo erhabenen Zeugniſſen über ſeine Verbindung mit dem Vater im Himmel, wie ſie auch bei den Synoptikern vorkommen, daß ſie nur als Folgerungen aus dieſen letzteren erſcheinen; und man müßte mithin, um konſequent zu ſeyn, die ganze Lehre Jeſu, ſoweit ſie ſeine Perſon betrifft, von alexandriniſchen Einflüſſen ableiten. Damit würde man aber, weil durch den eigenthümlichen Charakter der Perſon des Erlöſers auch der des ganzen Erlöſungswerkes bedingt iſt, die Urſprünglichkeit des Chriſtenthums überhaupt abläugnen, und ſo den Streit auf ein Gebiet hinüberſpielen, auf welches wir hier uns nicht begeben können.*) — Berückſichtigen wir aber die Form, in welcher Jeſus ſeine Lehroffenbarungen vortrug, ſo beweiſet er durchgängig im Evangelium die Weisheit, welche immer nur in ſolcher Weiſe giebt, daß die Hörer es tragen können. Es war ſeine Ab-

*) Der Verſuch, die johanneiſche Lehre Jeſu mit der ſynoptiſchen, was deren Inhalt angeht, zu vereinbaren, iſt unten gemacht II. Thl. 1. Abſchn. §. 3. B.

ſicht, den Inhalt ſeiner Lehre in Bilder und Gleichniſſe zu hüllen (Joh. 16, 25. Matth. 13, 34), damit nicht durch das völlige Licht der göttlichen Wahrheit, die er verkündigte, mehr die Augen der Menſchen geblendet als ihr Geiſt erleuchtet würde. (Matth. 13, 12. 13). Darum ſchloß er, gleich einem Hausvater, der Altes und Neues aus ſeinem Schatze hervorlangt (Matth. 13, 52), das Neue und Unbekannte in ſeiner göttlichen Lehre an das Alte und Bekannte in den irdiſchen und menſchlichen Verhältniſſen an, um durch Paralleliſirung des Himmliſchen mit dem Irdiſchen und des Göttlichen mit dem Menſchlichen jenes dem Geiſte und Verſtändniſſe der Zeitgenoſſen näher zu bringen. Indem aber freilich gerade durch dieſe akkommodatoriſche Lehrweiſe die Wahrheit nicht unmittelbar enthüllt, ſondern vielmehr nur unter einer gewiſſen Verdeckung gezeigt wurde, wurden empfänglichere Gemüther angeregt, mit Hülfe deſſen, was durch die einzelnen Strahlen des Lichts in ihnen zur Erkenntniß gebracht war, immer tiefer in den Sinn der ganzen Lehre des Herrn einzudringen und ihn zu erforſchen; und wenn der Herr von den Hörern oft gar nicht verſtanden oder auf eine klägliche Weiſe mißverſtanden ward, ſo lag der Grund davon entweder in der abſoluten Unempfänglichkeit für die Wahrheit und dem gänzlichen Mangel an Sinn für das göttliche Wort (Joh. 5, 38), oder in der Trägheit des Geiſtes, die von dem, was ſich nicht augenblicklich klar und deutlich ihrem blöden Auge darſtellt, ſich alsbald wegwendet, ohne ſich nur um deſſen Erkenntniß zu bemühen.*)

Was demnach noch als Unterſchied zwiſchen den ſynopti-

---

*) S. Neander, Leben Jeſu S. 137—143.

ſchen und johanneiſchen Reden Chriſti übrig bleibt, würde darauf hinauskommen, daß dort mehr das Reich Gottes im Ganzen und Großen nach allgemeinen Zügen geſchildert und einzelne praktiſche Lehren und Vorſchriften über Theilnahme an demſelben gegeben werden, während hier die Perſon Chriſti in den Vordergrund tritt und — dogmatiſch — nach ihren verſchiedenen Beziehungen zu Gott wie zu der zu erlöſenden Menſchheit dargeſtellt wird; daß die drei erſten Evangeliſten Jeſum mehr nur als Verkündiger, Johannes dagegen mehr als Gegenſtand des Evangeliums begriffen haben. Und wenn man die Auffaſſung der Erſcheinung Chriſti von jener ſeiner praktiſchen Seite bei den Synoptikern auf ihrem Standpunkte nur ſehr natürlich finden kann: ſo ſollte man doch auch nicht verkennen, daß die Auffaſſung Chriſti von dieſer dogmatiſchen Seite auch bei Johannes nach ſeinem myſtiſchen Charakter und ſeinem perſönlichen Verhältniſſe zu dem Erlöſer nichts weniger als unnatürlich iſt.*)

IV. Nachdem wir nun gefunden haben, daß die Reden Jeſu bei Johannes in Verbindung mit der ganzen evangeliſchen Geſchichte von einer ſcharf beſtimmten, dem Evangeliſten eigenthümlichen und von der des gemeinen urchriſtlichen Glaubens unterſchiedenen Auffaſſung der Erſcheinung

---

*) Vgl. über den ganzen Gegenſtand: *Borger,* de constanti et aequabili Jesu Christi indole, doctrina ac docendi ratione, s. commentt. de evang. Jo. cum Matth., Marci et Luc. evangeliis comparato. Lugd. Bat. 1816. — *Rettberg*, an Jo. in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet. Gott. 1826. — Heydenreich, in der Zeitſchr. für Predigerwiſſenſch. 1 B. 1 u. 2 H. Marb. 1827. — *Schott,* Isag. hist.-crit. in libros N. F. ss. §. 38.

Chriſti zeugen, ohne daß man doch berechtigt wäre, von dieſer unterſchiedenen Eigenthümlichkeit einen Schluß gegen die hiſtoriſche Urſprünglichkeit jener Reden zu machen: ſo ſehen wir uns nunmehr wieder auf das vierte Evangelium zurückgewieſen und zu der Frage veranlaßt, in wie weit und in welchem Sinne ſich die Authentie der in ihm berichteten Reden des Herrn behaupten laſſe.

Am nächſten läge die Anſicht, als deren Gewährsmann wir jedoch faſt nur allein Stronck (in der oben angeführten Schrift) nennen können, daß der Jünger, welcher an des Herrn Bruſt gelegen, ſich dergeſtalt an den Erlöſer angeſchloſſen, ſich ſo in deſſen ganze Denk- und Sinnesweiſe hineingelebt, deſſen Geiſt, ſo weit er ſeinem eigenen Weſen zuſagte, ſo völlig ſich angeeignet, und dabei mit ſolcher Aufmerkſamkeit auf alle Reden und Thaten ſeines Meiſters Acht gegeben habe, daß er auch im Stande geweſen ſey, die erſteren mit vollſtändiger und abſoluter Treue wiederzugeben; ſo daß eine völlige und unbeſchränkte Authentie der johanneiſchen Reden Chriſti zu behaupten wäre. Für dieſe Anſicht ſpricht überhaupt die Erhabenheit und der völlig einzige Charakter der Zeugniſſe Jeſu über ſich und ſein Werk bei Johannes, welche man unmöglich für eine bloße Erfindung des Evangeliſten halten kann, ohne dieſen irgendwie an die Stelle Chriſti zu ſetzen und dadurch dem Erlöſer ſeine Krone zu rauben. Auch kann man ſich dafür auf die Wahrnehmung von mannigfachen Spuren einer gewiſſenhaften hiſtoriſchen Genauigkeit und Treue des Johannes berufen, durch die er ſich als einen Augenzeugen der evangeliſchen Geſchichte beurkundet, und die ein günſtiges Vorurtheil für die zuverläſſige hiſtoriſche Wahrheit ſeiner Berichte überhaupt erwecken muß. Dahin gehören außer denjenigen Stellen, in welchen ſich eine große Anſchaulichkeit und Individualiſirung

der Erzählung bemerken läßt*), vorzüglich ſolche Bemerkungen des Evangeliſten, in welchen er nach Anführung von dunkelen Ausſprüchen des Erlöſers oder merkwürdigen Begebenheiten entweder eine Erläuterung derſelben hinzufügt, oder offen bekennt, daß ihm und den übrigen Jüngern der Verſtand derſelben erſt nach der Auferſtehung des Herrn eröffnet worden ſey, als ſie die ganze Erſcheinung Chriſti in ihrem Zuſammenhange überſchauen konnten.**)

Allein dennoch erheben ſich gegen eine ſolche Annahme einer abſoluten und wörtlichen Authentie der johanneiſchen Reden Jeſu die gewichtigſten Bedenken. Denn zum Erſten hat ſich uns ja doch aus der oben angeſtellten allgemeinen Vergleichung des johanneiſchen und der ſynoptiſchen Evangelien ſo viel ergeben, daß die Schilderungen Jeſu bei Johannes uns keineswegs das Geſammtbild des hiſtoriſchen Chriſtus darſtellen, ſondern daß, um ein ſolches zu gewinnen, die in den ſynoptiſchen Evangelien verzeichneten Züge zur Ergänzung und Vervollſtändigung mit hinzugenommen werden müſſen. Daraus folgt, daß Johannes nicht den ganzen Chriſtus, wie er objektiv ſich ſelbſt der Welt dargeſtellt hat, in ſeinen Geiſt und ſein Gemüth aufgenommen, ſondern ſich nur diejenige Seite deſſelben, welche ſeinem eigenthümlichen, ſubjektiven myſtiſchen und nach Innen gekehrten geiſtigen Weſen am meiſten zuſagte, angeeignet hat. Dadurch aber hat er gerade diejenige Selbſtſtändigkeit und gei-

*) Vgl. z. B. 1, 31 ff. 35 ff.; 4, 6. 27; 7, 1 ff.; 8, 20; 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; 12, 21 f.; 13, 22 ff.; 18, 15 ff.; 19, 26 ff. 35; 20, 2 ff. und die Beſchreibungen von einzelnen Begebenheiten, wie 2, 16—22; 6, 8—15. 16—21; 21, 1—8. 9—19.

**) Vgl. 2, 19—22; 6, 70; 7, 37—39; 11, 11 ff.; 12, 16. 32 f.; 13, 27 f.; 20, 9.

ſtige Freiheit beurkundet, welche überall die nothwendige Bedingung eines lebendigen, wahrhaft originellen, chriſtlichen Lebens und eines kräftigen und energiſchen chriſtlichen Glaubens iſt. Mit dieſer Freiheit iſt nun auch der Evangeliſt, der nicht, wie im Ganzen genommen die Synoptiker, an die ſtarre und unbiegſame Tradition gebunden war, verfahren bei der ganzen Anlage, Kompoſition und Oekonomie ſeines Evangeliums und bei der Auswahl der in ihm darzuſtellenden Begebenheiten, gemäß ſeinem eigenthümlichen Zwecke, zu welchem er ſeine Schrift verfaßte (ſ. oben S. 33). Mit dieſer Freiheit hat er gewaltet bei der Behandlung des hiſtoriſchen Stoffs im Einzelnen, welchen er in ſeiner evangeliſchen Schrift darlegt.*) Sollte er nun dieſer Freiheit allein bei der Darſtellung des didaktiſchen und dogmatiſchen Stoffs in ſeinem Evangelium ſich begeben und nicht vielmehr auch hier ihr irgendwie Einfluß geſtattet haben? Ja mußte er nicht dieſes thun, wofern nur ſeine Auffaſſung der Erſcheinung Chriſti

---

*) Wir verweiſen in dieſer Beziehung auf die Einleitungen zu den Kommentaren über Johannis Ev., beſonders auf de Wette §. 4. Vorzüglich machen wir aber darauf aufmerkſam, daß öfters in Reden Jeſu auf Vorgänge oder Ausſprüche angeſpielt wird, welche der Zeit nach ſehr entfernt liegen, ſo daß dergleichen Anſpielungen von den Hörern kaum verſtanden werden konnten und wenigſtens die chronologiſche Stellung derſelben lediglich auf Rechnung des Evangeliſten geſetzt werden zu müſſen ſcheint (7, 21. vgl. 5, 1—16; 10, 26. vgl. 10, 1 ff.; 12, 34. vgl. 3, 14); oder daß hie und da einzelne Sätze nicht in ihrem wahren urſprünglichen Zuſammenhange zu ſtehen ſcheinen (4, 44; 13, 20 u. a.); oder daß ſich manche Bemerkungen und Auffaſſungen des Berichterſtatters leicht als Ausdruck einer Anſicht anſehen laſſen, wie ſie erſt ſpäter nach dem Erfolge ſich bilden konnte (6, 64. 70 f.; 13, 11. 18. 26 f.).

wirklich eine ſelbſtſtändige, urſprüngliche und eigenthümliche war? — Zum Anderen gebricht es auch nicht an einzelnen Thatſachen, welche beweiſen, daß Johannes jene Freiheit auch wirklich bei der Behandlung des evangeliſchen Redeſtoffs geübt hat. Vor Allen nämlich verrathen ſich ſolche Reden, welche der Evangeliſt nicht ſelber gehört haben kann, und die doch auch in ihrer dialogiſchen Ausführung nicht durch die Tradition überliefert ſeyn konnten, wie das Geſpräch Jeſu mit Nikodemus 3, 1 ff., das Geſpräch mit der Samariterin 4, 7 ff., die Reden des Täufers 3, 27 ff. — als freie Kompoſitionen, welche Johannes nach der ihm gewordenen Kunde über den allgemeinen Inhalt ſolcher Reden und Geſpräche entworfen haben mag. So erkennen die meiſten Ausleger in der Stelle 3, 16—21 eine Ausführung oder Erläuterung des von Jeſu V. 15 ausgeſprochenen Gedankens, welche der Evangeliſt aus eigenen Mitteln hinzugethan habe. Auch die 3, 31—36 dem Täufer in den Mund gelegten Worte ſprechen eine zu erhabene Anſicht von dem Erlöſer aus, als daß man ſie ſehr im Geiſte des ſchlichten Bußpredigers finden könnte. Sodann ſtehen manche Reden Jeſu ohne eine in einem beſtimmten hiſtoriſchen Faktum beſtehende Grundlage und ohne daß die Situation, in der ſie gehalten wurden, angegeben wäre, wie 8, 12 ff., 21 ff., vorzüglich aber 12, 44—50., welche Stelle ſich deutlich als eine von Johannes entworfene ſummariſche Inhaltsangabe gewiſſer bisheriger Lehren Jeſu zu erkennen giebt. Vielleicht ſind auch manche Stücke aus den längeren Reden Kap. 14—17. hieher zu rechnen, welche im Einzelnen häufig ebenfalls des geſchichtlichen Subſtrats entbehren. — Es käme ſonach nur darauf an, zu beſtimmen, in welcher Weiſe ſich Johannes dieſer die Reden Jeſu irgendwie umbildenden Freiheit, unbeſchadet der hiſtoriſchen

Treue, die wir ihm aus anderweitigen zwingenden Gründen zuerkennen müſſen, bedient habe.

Die neueren Ausleger drücken ſich in der Regel hierüber ſo aus: der vierte Evangeliſt habe im Weſentlichen die Reden Jeſu treu referirt, oder er habe, indem er die Gedanken, die er den Meiſter ausſprechen hörte, frei und lebendig in ſeinem eigenen Geiſte reproducirte, ſie zwar ſelber unverfälſcht und rein wiedergegeben, aber er habe ihnen eine eigenthümliche Form aufgeprägt, wie eine ſolche bei dem Durchgang der Gedanken Jeſu durch den eigenen Geiſt des Evangeliſten ſich nothwendig hätte bilden müſſen. — Allein durch dieſe etwas unbeſtimmte Erklärung dürfte leicht zu viel zugeſtanden und die hiſtoriſche Treue unſeres Johannes überhaupt völlig preiß gegeben werden. Denn wohl möchte Strauß Recht haben, wenn er bemerkt, daß ſich die Form eines Gedankens von dieſem ſelber gar nicht ſcheiden oder als gleichgültig betrachten laſſe, und daß mit ſeiner Form auch ſein Inhalt verändert werde. Wenigſtens müßte erſt näher beſtimmt werden, worin eine ſolche Umbildung der Form eigentlich beſtünde. Es würde daher durch eine genauere Betrachtung derjenigen Redeſtücke, welche wir mit ziemlicher Sicherheit als freie Kompoſitionen des Evangeliſten anſehen können, zu beſtimmen ſeyn, worin etwa die eigenthümliche Form beſtehe, welche Johannes einzelnen Ausſprüchen Jeſu gegeben hat.

Demnach iſt z. B. bei der Stelle 12, 44—50 augenfällig, wie die hier Chriſto zugeſchriebenen Reden völlig aus einzelnen Formeln zuſammengeſetzt ſind, welche in anderweitigen Ausſprüchen des Herrn vorkommen. Zu V. 44 vgl. 10, 38; 5, 36 ff.; — zu V. 45 vgl. 8, 19; 14, 9; 6, 40; — zu V. 46 vgl. 8, 12; 12, 35; — zu V. 47 und 48 vgl. 3, 17; 5, 45 ff.; 6, 39 f.; 8, 15 f.; — zu V. 49

vgl. 7, 16. 17; 8, 28. 38; — zu V. 50 vgl. 5, 24; 6, 39. 40. 63. Die Veränderung der Form, in welcher dieſe Ausſprüche dargeſtellt ſind, betrifft eigentlich nur die grammatiſche und ſyntaktiſche Verbindung der einzelnen Sätze und erklärt ſich leicht daraus, daß eben ſonſt jene Ausſprüche in einem gewiſſen Zuſammenhange vorkommen, hier aber in ihrer Verbindung unter einander iſolirt ſtehen. Eigenthümlich iſt nur der Ausdruck ἀθετεῖν V. 48., welcher außer dieſer Stelle bei Johannes nicht wieder geleſen wird; allein er findet — und gerade in der hier vorkommenden Verbindung — ſeine Analogie in dem Worte Chriſti Luk. 10, 16. Eben ſo kommt die Formel λαμβάνειν τὰ ῥήματα (Χριστοῦ) V. 48 ſonſt bei Johannes nicht vor; allein häufig ſind die Phraſen λαβεῖν τινα (5, 43; 13, 20) und λ. τὴν μαρτυρίαν (Χριστοῦ) (3, 11. 32. 33; 5, 34), von welchen aus der Sprung zu jener Verbindung nicht als ſo groß erſcheint. Die Formel, daß das Wort Chriſti den Menſchen richte, in demſelben V. findet ſich ſonſt ebenfalls nicht weiter; allein der gleiche Gedanke iſt 3, 18. 19 ausgeſprochen.

Ein anderes Beiſpiel davon, wie hiſtoriſch treu der Evangeliſt verfahren iſt, wo er Gedanken des Erlöſers ausſpricht, liefert die Stelle 13, 1—3., in welcher Johannes, um anzudeuten, welch' eine große Demuth Jeſus durch die Fußwaſchung (V. 4 ff.) beurkunde, die pragmatiſche Bemerkung macht, daß doch der Herr das Bewußtſeyn ſeiner hohen, göttlichen Würde in ſich getragen habe (V. 3). Um nun dieſe Würde zu beſchreiben, bedient er ſich nicht etwa ſolcher Formeln, welche auf ſeine eigene ſpekulative Anſicht vom Logos ſich beziehen, ſondern ſolcher, durch welche Jeſus ſelber öfters ſeinen göttlichen Urſprung und ſeine Verbindung mit Gott beſchreibt, wie ἀπὸ θεοῦ ἐξελθεῖν (8, 42; 16,

27. 28; 17, 8) und *πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγειν* (7, 33; 8, 14. 21. 22; 13, 33. 36; 14, 28; 16, 5. 10. 16. 17; 20, 17). Die Formel, welche die göttliche Macht Chriſti ausdrückt (*πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*), findet ſich freilich nur noch 3, 35; allein der Gedanke iſt umſchrieben öfters zu leſen, wie 16, 15; 17, 10 (*τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι, καὶ τὰ σὰ ἐμά*). Auch findet derſelbe ſeine Analogie in den Ausſprüchen Chriſti Matth. 11, 27; 28, 20. Außerdem erweiſet ſich auch die pragmatiſche Bemerkung des Evangeliſten 12, 43 als eine Reminiſcenz an das Wort des Erlöſers 5, 44.

Am wenigſten vollſtändige Parallelen mit anderweitigen Ausſprüchen des Herrn bieten das Geſpräch Jeſu mit Nikodemus 3, 3—21 und das Zeugniß des Täufers über Jeſum 3, 27 ff., beſonders V. 31—36., von welchem letzteren Stücke wohl nicht geläugnet werden kann, daß Johannes in demſelben dem Täufer ſeine eigenen Gedanken und ſeine Sprache geliehen habe.*) Es ließen ſich in dieſen Reden nur etwa vergleichen die Formeln: *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν* 3, 13 (von Chriſto; vgl. 3, 31 *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος*, und *ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ.*) mit 6, 38. 42; — *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* 3, 16 (3, 36), als Folge des Glaubens, mit 6, 40 u. a. — *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον* 3, 19 mit 12, 35: *τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν*; — *ὃ ἑώρακε* 3, 32 (vgl. 3, 11) mit 6, 46: *ὁρᾶν τὸν θεόν* (vgl. 8, 38); — *ὃ ἤκουσε* 3, 32 mit 8, 26: *ἤκουσα παρ᾽ αὐτοῦ* (vgl. 8, 40. 47; 15, 15); — *τὴν μαρτυρίαν λαμβάνειν* 3, 32 mit 5, 34; — *ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν* 3, 33 mit 8, 26; — *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* 3, 34 mit 8, 47; — *ὁ πατὴρ ἀγα-*

---

*) Vgl. Strauß, a. a. O. I. 341 ff.

πᾷ τὸν υἱὸν 3, 35 mit 5, 20: ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν. — In reicherem Maaße laſſen ſich dieſelben oder ähnliche Gedanken in etwas veränderter Form nachweiſen, z. B. vgl. 3, 11. 13. 31 f. mit 6, 46; 7, 16. 17; 8, 14. 38. 42. 55; und die Formel: τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει mit 5, 37 ff.; 8, 47 ff.; — 3, 16 ff. mit 4, 14; 6, 27. 35. 40. 47 ff.; 7, 38 u. a. — 3, 18 f. mit 8, 12 ff. 15; — 3, 34 mit 14, 10; — 3, 35: πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ mit 5, 20: πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ; — 3, 36 mit 6, 40. 47 ff. u. a. m.

Zeichnen wir nun diejenigen Ausſprüche und Formeln aus, welche den namhaft gemachten längeren Reden, die ſich am meiſten als freie Kompoſitionen des Evangeliſten verrathen, in der Weiſe eigenthümlich ſind, daß ſie nirgends als Reden Jeſu wieder aufgeführt werden, ſo ſind es theils ſolche, welche überhaupt gar keine näheren Parallelen in den johanneiſchen Schriften haben, theils ſolche, welche eine unverkennbare Aehnlichkeit mit eigenen Ausſprüchen des Evangeliſten an ſich tragen. Zu der erſteren Art gehören die Formeln: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ, vgl. mit 12, 47: οὐ γὰρ ἦλθον, ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον. — 3, 19: τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, vgl. mit 12, 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα. — 3, 11 vgl. 3, 34 und 12, 49. 50. — 3, 35: πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ vgl. 13, 3. — 3, 20, 21 vgl. 3, 35. 36; 12, 48. — Obgleich dieſe Ausſprüche wörtlich ſo nicht wieder vorkommen, ſo finden ſie doch — wie im Einzelnen gezeigt iſt — theils in anderweitigen, auch ſynoptiſchen Ausſprüchen Chriſti ihre Analo-

gien, theils bewegen ſie ſich in der eigenthümlichen Begriffsſphäre und Ausdrucksweiſe, die gegenüber den eigenen Ausſprüchen des Johannes als ein Eigenthum der johanneiſchen Reden Jeſu erſcheint. — Zu der anderen Gattung aber gehören die Ausſprüche: 3, 11. 13 (3, 32. 34; 12, 49) vgl. mit 1, 11. 18; — 3, 16 vgl. mit 1 Joh. 4, 9; — 3, 19 vgl. mit Ev. 1, 9. 5; — 3, 15 (3, 36) vgl. mit 1 Joh. 5, 13; — ſo wie die einzelnen Formeln: *υἱὸς μονογενὴς* 3, 16. 18. vgl. 1 Br. 4, 9; — *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* 3, 13. vgl. *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* 1, 18; — *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ θεοῦ* 3, 18. vgl. 1, 12; 2, 23. 1 Joh. 3, 23; 5, 13; — *ἄνωθεν (ἐκ πνεύματος) γεννηθῆναι* 3, 3. 5. vgl. mit dem bei Johannes ſo gewöhnlichen: *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι*; — der dem Johannes ſo geläufige Gegenſatz zwiſchen *φῶς* und *σκοτία*, vgl. 3, 19—21; 12, 46 u. ſ. w.*) — Bei dieſen Parallelen iſt nicht ſowohl das auffallend, daß einzelne Formeln in den behandelten Reden Jeſu ſich als johanneiſche erweiſen, als vielmehr das, daß namentlich in den Reden des Herrn gegen Nikodemus einzelne Gedanken vorkommen, welche ganz den johanneiſchen Charakter tragen, indem ſie ſich als reſumirende Zuſammenfaſſung des ganzen Zeugniſſes Chriſti über ſeine Perſon (3, 13), und als allgemeine Beſchreibung des Segens ſeines ganzen Erlöſungswerkes für die Gläubigen (3, 14—17), ſo wie des Gerichtes, durch welches die Ungläubigen ſich ſelbſt von dem Heile ausſchließen (3, 18—21; vgl. V. 36), darſtellen.

Aus dieſer kurzen vergleichenden Zuſammenſtellung dürfte ſich denn folgendes Reſultat mit ziemlicher Sicherheit erge-

---

*) Vgl. Strauß, a. a. O. I. §. 76.

ben: Sofern Johannes in ſeinen freien Rede-Kompoſitionen ſolche Formeln und Gedanken verbindet, welche auch in denjenigen Reden Jeſu vorkommen, die wir wegen ihres charakteriſtiſchen Unterſchieds von johanneiſchen Gedanken und Ausdrücken als dieſem urſprünglich zugehörig anſehen müſſen, iſt unſer Evangeliſt als ein völlig treuer Referent zu achten. Er iſt in dieſer Beziehung ſo verfahren, daß er wirkliche Ausſprüche Jeſu, welche er gehört hatte, und die ihm noch wohl im Gedächtniſſe waren, aus ihrem urſprünglichen hiſtoriſchen Zuſammenhange geriſſen dem Herrn auch bei Darſtellung ſolcher Begebenheiten und Veranlaſſungen in den Mund legte, bei welchen ſie derſelbe in der That nicht geſprochen hatte. Dieſes ſcheint vorzugsweiſe in der Rede 12, 44—50 der Fall zu ſeyn.*) — Inſofern aber in den frei komponirten Reden ſich auch ſolche Beſtandtheile finden, für welche in dem anderweitigen Redeſtoff ſich nur Analogien, nicht Parallelen, beibringen laſſen, muß man ſchließen, daß Johannes auch bisweilen einzelne Ausſprüche, die ihm nur dem Gedanken nach im Gedächtniſſe geblieben waren, in ſolche Formen kleidete, in welchen der Herr auch ſonſt ähnliche Gedanken darzuſtellen pflegte, und daß er auf dieſe Weiſe ſo viel als möglich den zu referirenden Ausſprüchen ihr urſprüngliches Kolorit erhielt, wenn er ſie auch nicht in ihrem urſprünglichen hiſtoriſchen Zuſammenhange wiedergab. So ſcheint er vorzugsweiſe in dem Stück 3, 31—36 verfahren zu ſeyn, wo er den Täufer eine ſolche Anſicht über Jeſu Perſon und Werk ausſprechen läßt, die freilich erſt aus der Betrachtung der ganzen evangeliſchen Geſchichte gefloſſen

*) Somit wäre Johannes eben ſo verfahren, wie wahrſcheinlich die Synoptiker bei Darſtellung ihrer längeren Reden Jeſu, als Matth. K. 5—7; 10; 13; 23; 24 ꝛc.

zu ſeyn ſcheint. — Inſofern endlich manche Beſtandtheile der fraglichen Reden eine ſpecifiſch=johanneiſche Farbe tragen, dienen ſie zum Beweiſe, daß ſich unſer Evangeliſt auch nicht geſcheut hat, bisweilen einzelne Ausſprüche des Herrn aus eigenen Mitteln zu erläutern, indem er dieſem Gedanken, die er ſich ſelbſt aus der ganzen Erſcheinung des Erlöſers abſtrahirt hatte, und zwar in einer ſolchen Form, welche dieſelbe in ſeinem eigenen, durch den Erlöſer gebildeten, Geiſte angenommen hatten, in den Mund legte. So finden wir ihn vorzugsweiſe in dem Geſpräche mit Nikodemus 3, 13—21. Jedoch hat auch in dieſem Falle Johannes darin ſeinen hiſtoriſchen Takt bewieſen, daß er nie den Herrn in ſolchen Formeln ſprechen läßt, welche in unmittelbarem Zuſammenhange mit ſeinem eigenen ſpekulativen Philoſopheme vom Logos ſtünden. — Es iſt nun ſehr leicht möglich, daß der Evangeliſt dieſe Freiheit in der Darſtellung von Reden des Herrn auch außer den bezeichneten Stücken noch in anderen Stellen ſeiner Schrift ausgeübt hat; und es iſt der ſo gedeihlich fortſchreitenden Exegeſe dieſer evangeliſchen Schrift noch vorbehalten, etwanige ſichere Spuren davon, die ſich finden ſollten, nachzuweiſen.*)

Nach dieſem hier dargelegten Verhältniſſe halten wir uns für vollkommen berechtigt, da wo es auf die Darlegung des Verhältniſſes zwiſchen der Lehre des Johannes und Jeſu ankommt, die johanneiſchen Reden Chriſti, im Ganzen genommen als Quellen für die Erkenntniß der letzteren zu behandeln. Zur Ermittelung des johanneiſchen Glaubensbe=

*) Vgl. zu dem Ganzen Lücke, Comm. zu dem Ev. Joh. I. S. 185—202. de Wette, a. a. O. S. 5—7. Credner, Einleitung in's N. T. §. 101. — Tholuck, Glaubwürdigkeit der evangel. Geſch. S. 312—348.

wußtſeyns können ſie nur in formaler, nicht in materialer Hinſicht dienen, außer etwa inſofern ſich mit Gewißheit zeigen ſollte, daß ſie mehr die johanneiſchen als die urſprünglichen Gedanken Chriſti darſtellen. Indeſſen leiſten ſie, obgleich als Grundlage für eine Darſtellung des johanneiſchen Lehrſyſtems allein die eigenen Ausſprüche des Evangeliſten zu betrachten ſind, doch eben wegen ihrer Verwandtſchaft mit dieſen letzteren auch in materialer Hinſicht die trefflichſten Dienſte zu deren Erläuterung und ſind daher zur Vergleichung überall herbeizuziehen. Gerade dieſe Vergleichung kann dann aber zu einem immer richtigeren Urtheil über ihre Authentie und ihre Urſprünglichkeit führen.

§. 3. Plan.

Die Religion, inſofern ſie als Eigenthum irgend eines beſtimmten Individuums gedacht wird, läßt ſich im Allgemeinen als eine gewiſſe Art und Weiſe des Verhältniſſes, in welchem ſich das Individuum zu Gott und dem Göttlichen weiß, bezeichnen und wird, um ihr eigentliches Weſen zu beſchreiben, Glaube genannt. Der Glaube aber kann ſich in verſchiedenen Formen darſtellen. Entweder begnügt er ſich damit, das unmittelbare Bewußtſeyn von dem Göttlichen ſchlechthin als das ſein ganzes Handeln und Leben beſtimmende Princip in ſich zu tragen, und iſt dann Glaube im engeren Sinn (πίστις in der altkirchlichen Bedeutung). Auf dieſem Standpunkte ſtehen unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern vorzugsweiſe die drei erſten Evangeliſten und etwa Petrus und Jakobus. Oder es wird der Glaube für das Subjekt Gegenſtand der Reflexion, indem das Subjekt durch denkendes Nachforſchen über die Natur und das Weſen des Göttlichen, deſſen es ſich bewußt iſt, und über

ſein Verhältniß zu ihm ſich aufzuklären und ſo ſein religiöſes Bewußtſeyn für ſich ſelbſt zu vermitteln ſucht. Dann wird der Glaube zur Erkenntniß des Göttlichen oder zum Wiſſen davon (*γνῶσις*); und dieſen Standpunkt finden wir im Urchriſtenthume vorzugsweiſe durch Johannes und Paulus repräſentirt. — In Bezug aber auf die Art und Weiſe, wie das Subjekt ſich in ſeinem ganzen Leben von dem Glauben afficirt weiß, iſt jedoch wiederum eine verſchiedene Beſtimmtheit des Glaubens möglich. Da nämlich bei aller Religion weſentlich auf der einen Seite das Bewußtſeyn einer gewiſſen Verbindung und eines gewiſſen Zuſammenhangs mit dem Göttlichen, auf der anderen Seite aber doch auch das Bewußtſeyn einer gewiſſen faktiſchen Entfernung und Trennung von demſelben geſetzt iſt: ſo kann in verſchiedenen Subjekten entweder die eine oder die andere Seite des religiöſen Bewußtſeyns vorwalten. Wo nun das Bewußtſeyn der thatſächlichen Entzweiung mit dem Göttlichen in dem Subjekte vorherrſchend iſt, da wird ſich das ganze religiöſe Leben des letzteren vorzüglich in einem gewiſſen Streben und Ringen nach einer endlichen vollkommenen, alles Bewußtſeyn einer Differenz ausſchließenden, Vereinigung mit dem Göttlichen ausſprechen. Wo hingegen das Bewußtſeyn einer gewiſſen ſchon erzielten und gefundenen Vereinigung mit dem Göttlichen in dem Subjekte vorherrſcht, da wird ſich auch das religiöſe Leben mehr als ein zu ſeiner Ruhe gekommenes, im Gefühle ſeiner Befriedigung ſeliges, Seyn darſtellen. In einem jeden der vorausgeſetzten Fälle wird zwar immer das Subjekt ſeinen dieſſeitigen faktiſchen religiöſen Zuſtand von dem jenſeits zu erhoffenden idealen als die unvollkommnere Region des Glaubens von der vollkommneren Region des Schauens irgendwie unterſcheiden. Allein bei dem Einen wird das Bewußtſeyn dieſes

Unterſchieds vorzugsweiſe auch einen Stachel und Antrieb enthalten, immer mehr darnach zu jagen, ob er auch das Vollkommene erreichen möge; bei dem Anderen wird es nur die Wirkung haben, daß es aus der Seligkeit der hier ſchon erreichten Kindſchaft mit Gott die Herrlichkeit und Ueberſchwenglichkeit des einſt ſich offenbarenden ſeligen Zuſtandes einigermaßen ahnen und ermeſſen läßt. — Das erſte iſt der Standpunkt des dialektiſirenden, nach immer vollkommnerer chriſtlichen Erkenntniß ſtrebenden, Apoſtels Paulus; das andere der Standpunkt des myſtiſchen, im Lichte ſeiner intuitiven Erkenntniß befriedigten, Apoſtels Johannes.

Nun iſt aber der religiöſe Glaube nicht bloß ein Innerliches oder Etwas, das nur in einem einzelnen Geiſtes- oder Seelenvermögen des Menſchen ſeinen Sitz hätte, ſondern er umfaßt das ganze Weſen des Menſchen und kommt in ſeinem ganzen Leben zur Erſcheinung. Er äußert ſich entweder nur in der Geſinnung und in dem Handeln des Menſchen und kann daher aus dieſen nur mittelbar erkannt werden; oder er ſpricht ſich aus und wird zum Wort (ῥῆμα, λόγος), welches, wenn es mit der Abſicht ausgeſprochen wird, auch Andere zu der Gemeinſchaft des Glaubens mit dem Subjekte zu führen, ſich als Lehre (διδαχή) darſtellt, und läßt ſich dann aus dieſer unmittelbar erkennen. Die Summe ſolcher einzelner von einem Subjekte irgendwie geäußerter Lehrausſprüche, zu einem geordneten, ſyſtematiſchen, Ganzen vereinigt, bildet den Lehrbegriff, (τύπος διδαχῆς); und in dem Grade als ſich das religiöſe Glaubensbewußtſeyn eines Subjektes in der Form der Erkenntniß ausgebildet hat, in demſelben muß es möglich und thunlich ſeyn, aus etwa vorhandenen mannigfaltigen indirekten Glaubensäußerungen oder direkten Lehrausſprüchen deſſelben — ſo ſie nur zahlreich und vielſeitig genug

ſind, um das ganze religiöſe Leben des Subjekts zu offenbaren — einen Lehrbegriff zuſammenzuſtellen.

Einen ſolchen ſyſtematiſchen Lehrbegriff aufzuſtellen, hat nun freilich Johannes eben ſo wenig bei ſeinen Schriften beabſichtigt, wie irgend ein anderer neuteſtamentlicher Schriftſteller. Indeſſen iſt es uns gerade bei ihm leichter, wie bei jedem anderen Apoſtel, gemacht, die Grundgedanken ſeiner chriſtlichen Gnoſis, um welche ſich die einzelnen Lehrausſprüche gruppiren, und die innerſten Fäden, durch welche ſie untereinander ſich verknüpfen, in ihrer urſprünglichen und authentiſchen Form kennen zu lernen, indem er in dem Prologe zu ſeinem Evangelium die weſentlichſten Grundzüge ſeines chriſtlichen Glaubensſyſtems zuſammengeſtellt hat, zu welchen ſich das Evangelium ſelbſt und die Briefe wie eine genauere Explikation und Ausführung in's Einzelne verhalten.

Dem Prologe zu ſeinem Evangelium nach zu urtheilen, ſieht Johannes das Chriſtenthum gleichſam als das Endziel und als den letzten Akt eines welthiſtoriſchen göttlichen Drama an, deſſen Anfang bis zu dem Anbeginn aller Dinge zurückgeführt wird. Das Princip aller göttlichen Offenbarungen in dieſem Drama iſt der Logos, deſſen Geſchichte nach ſeiner zwiefachen Form des Seyns und Wirkens in dem Prologe dargeſtellt iſt. Dieſer zerfällt demnach in zwei Haupttheile, von welchen der erſte (1, 1—5) das jenſeitige Seyn und Wirken des Logos in ſeiner Präexiſtenz bei Gott; der andere (1, 6—18) das dieſſeitige Seyn und Wirken des Logos, der in Chriſto Fleiſch geworden iſt, beſchreibt.*) In dem erſten Theile wird das Verhältniß des

*) Indem wir nur die Verſe 1—5 auf die jenſeitige Exiſtenz des Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung beziehen und in V. 9 ſchon

präexiſtenzialen Logos zu Gott (V. 1 und 2), ſeine Offenbarung in Natur und Menſchenwelt, als der phyſiſchen und

---

die Erwähnung ſeiner dieſſeitigen Erſcheinung auf Erden finden (τὸ φῶς ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον = das Licht exiſtirte als ein in die Welt gekommenes), ſo daß dann V. 6—8 auf die Vorbereitung dieſer Erſcheinung durch den Täufer gehet, folgen wir der Auffaſſung von Bleek (Studd. u. Kritt. 1833. H. 2. S. 414 ff.), Lücke (Comm. üb. das Ev. Joh. zu 1, 9. 2 A.) und de Wette (Kurze Erkl. des Ev. Joh. S. 17) —, welche begründeter erſcheint, als die ſonſt gewöhnliche, nach der das ἦν ἐρχόμενον V. 9 futurell (= es war im Begriff zu kommen) genommen werden und ſich auf irgend eine Offenbarungsform des Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung beziehen ſoll. Denn abgeſehen von den einzelnen Gegengründen und von den Schwierigkeiten, denen bei dieſer Auffaſſung die Erklärung vieler einzelner Sätze im Prologe unterliegt (worüber Bleek und Lücke a. a. O. zu vergl.), ſo würde dann auch die Verkündigung des Täufers von dem Kommenwollen oder Kommenſollen des Logos (V. 6—8) als eine beſondere Offenbarungsform des präexiſtenzialen Logos angeſehen werden müſſen (Olshauſen, Bibl. Comm. II. S. 28 f. 2 A.). Und dieſes ließe ſich doch in der That ſchwer begreifen, da ja das Zeugniß des Täufers nur dazu dienen ſollte, den im Fleiſche ſchon erſchienenen Logos in die Welt einzuführen und ihm Anerkennung bei den Menſchen zu verſchaffen (ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ V. 7), und mithin ſchon weſentlich zur Offenbarung des Logos durch die Fleiſchwerdung gehört. Es würde alſo nach dieſer Auffaſſung ſich immer ein unrichtiges ὕστερον πρότερον ergeben, welche Schwierigkeit Olshauſen nur durch die neue Unrichtigkeit zu heben weiß, daß er (Comm. zu V. 14) den — ziemlich unverſtändlichen — Satz behauptet, der Ausdruck: σὰρξ ἐγένετο bezeichne „nicht bloß den Akt der Geburt (alſo iſt dieſer doch wenigſtens mit eingeſchloſſen?), ſondern (auch?) die damit in Verbindung ſtehende (?) Wirkſamkeit des fleiſchgewordenen Logos (alſo ſoll der Ausdr. σὰρξ ἐγένετο von dem fleiſchgewordenen Logos reden?), die erſt nach der Taufe Chriſti begann."

geiſtigen Schöpfung (V. 3 und 4), und das Verhalten der geiſtigen Schöpfung zu dem Logos (V. 5) mit wenigen allgemeinen Zügen geſchildert. Der zweite Theil zeigt, wie der Logos, auf deſſen Erſcheinung die Menſchheit durch Johannes, den Täufer, hingewieſen und vorbereitet worden (V. 6—8), dieſſeits in der Welt erſchienen (V. 9), wie er aber weder von der Welt im Ganzen (V. 10), noch von dem theokratiſchen Volke, in deſſen Mitte er zunächſt ſeine Wirkſamkeit äußerte, aufgenommen worden ſey (V. 11). Nur Etliche erkannten ihn und nahmen ihn auf, und wurden dadurch des Segens der Kindſchaft mit Gott theilhaftig (V. 12 und 13). Hierauf wird (V. 14) die Art und Weiſe der Erſcheinung des Logos in der Welt (das *ἐλϑεῖν εἰς τὸν κόσμον* V. 9) genauer beſchrieben. Es ward nämlich*) der Logos Fleiſch und trat als Menſch in ein zeitli-

*) Die Partikel *καί* zu Anfang von V. 14 hat man öfters auf V. 12 und 13 als Kauſſalpartikel = nam, etenim — bezogen, ſo daß das Fleiſchwerden des Logos und das Schauen ſeiner Herrlichkeit von Seiten der Gläubigen als Grund von der durch ihn vermittelten Kindſchaft Gottes angegeben würde. Allein dagegen ſpricht ſchon das, daß ja als Grund dieſer Kindſchaft V. 12 das *λαβεῖν τὸν λόγον* und *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* — von Seiten der Gläubigen, und nicht bloß ſeine von den Gläubigen geſchaute göttliche Herrlichkeit in ſeiner irdiſchen Erſcheinung bezeichnet war, obſchon dieſe letztere die nothwendige Vorausſetzung der Aufnahme des Logos iſt. Man wird daher jenes *καί* in anderem Sinne zu nehmen und auch noch mit auf V. 9—11 zu beziehen haben. Dann aber würde der Satz (V. 14) wohl nicht die bloße Wiederaufnahme des Gedankens von V. 9—11 bilden, ſo daß *καί* hebraiſirend als copula adiunctiva im Sinne von *οὖν* ſtünde (Bleek, Studd. u. Kritt. a. a. O.). Denn 1) dürfte ſich kaum durch ein Beiſpiel beweiſen laſſen, daß *καί* bloß wiederholend ſtünde. Vermöge ſeines weſentlich adjunktiven Sinnes

ches Daſeyn unter Menſchen ein; wurde aber dennoch von den Gläubigen an der Glorie göttlicher Herrlichkeit, welche ſeine Erſcheinung umſtrahlte, als der Logos erkannt. Das erſte, daß der Logos Fleiſch geworden ſey in der Perſon Jeſu von Nazareth, wird bewieſen durch das Zeugniß des von Gott geſandten Johannes, des Täufers (V. 15). Das zweite, daß die Fülle von Gnade und Wahrheit in ihm gewohnt habe, wird dargethan durch die eigenen Erfahrungen der Gläubigen, welche Gnade um Gnade aus dieſer Fülle geſchöpft hätten (V. 16), und dadurch eines Segens theilhaftig geworden wären, welcher nimmermehr aus der durch Moſes vermittelten Anſtalt des Geſetzes, ſondern nur von dem eingebornen Sohne Gottes ausgehen konnte, der,

muß es vielmehr immer etwas Neues, von dem früher Genannten Verſchiedenes bezeichnen, ſey dieſes nun ein wirklich Neues, von dem früher Genannten Ausgeſchloſſenes (dann iſt καί = und et); oder ſey es nur ein neues Merkmal des Vorigen, das noch zu deſſen Begriffs-Sphäre mit gehört (dann iſt καί = und zwar; nämlich, atque). 2) Enthält auch in der That V. 14 keine bloße Wiederholung von V. 9—11, ſondern giebt an, wie das Kommen des Logos in die Welt und in ſein Eigenthum, ſo daß dadurch die Kindſchaft mit Gott (V. 12—13) ermöglicht ward, beſchaffen geweſen ſey. — Es wird daher καί hier in jenem zweiten erläuternden Sinne zu nehmen ſeyn, ſo daß in dem Verſe ausgeſagt wird, das Kommen des Logos habe in einem Fleiſchwerden ꝛc. deſſelben beſtanden. — Nach dieſer Erklärung tritt auch der ganze Satz in einen viel genaueren Zuſammenhang mit dem Vorigen, als z. B. nach der Auslegung von de Wette (zu d. St.), welcher V. 14 ff. als Anticipation des Zeugniſſes von der Herrlichkeit der Erſcheinung des Logos betrachtet, welche durch das Gefühl des Lebens durch den Glauben an Chriſtum bei dem Apoſtel veranlaßt ſey, und demnach die Partikel καί weder = denn, noch = und zwar, ſondern nur als „loſe Verbindung" nimmt.

weil er allein den Vater geſchaut hat, auch allein den Vater offenbaren und die Wahrheit verkündigen konnte (V. 17—18).

Demnach wird die Darſtellung des johanneiſchen Lehrbegriffs, um die eigenthümliche Form, in welcher das chriſtliche Bewußtſeyn im Geiſte des Evangeliſten lag, hervortreten zu laſſen, in die beiden Haupttheile: vom Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung — und vom Fleiſch gewordenen Logos zerfallen. Im erſten Theile wird zunächſt durch die Betrachtung Gottes in ſeinem Unterſchiede von dem Logos und in ſeinem Verhältniſſe zu demſelben das göttliche Weſen an ſich, in ſeiner Abgezogenheit von der Kreatur gedacht, zu beſchreiben (1, 1—2) und ſodann von dem Verhältniſſe Gottes zu der Kreatur oder von den Offenbarungen ſeiner Liebe durch den präexiſtenzialen Logos, ſowohl nach deren Weſen wie nach ihrem Zweck, welcher in der Gemeinſchaft der Menſchheit mit Gott liegt, zu handeln ſeyn (1, 3—4). Dieſer Zweck der Offenbarungen der göttlichen Liebe iſt nun aber außerhalb des Chriſtenthums an der Menſchheit nicht erreicht worden wegen der in ihr herrſchenden Sünde (1, 5). Darum muß noch die Betrachtung der Sünde, die ſo allgemein durch die Menſchen verbreitet iſt, nach ihrem Weſen und nach ihrem Grunde hinzukommen, um das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Erlöſung nachzuweiſen. Dadurch bildet ſich der Uebergang zu dem zweiten Theile. In dieſem wird zuerſt die Offenbarung der göttlichen Liebe durch den Fleiſch gewordenen Logos in ihrem ſpecifiſchen Unterſchiede von den Offenbarungen der vorchriſtlichen Zeit durch Darſtellung der Perſon und des Werks Chriſti zu ſchildern ſeyn (1, 14—18). Inſofern nun dieſe Offenbarung Gottes durch Chriſtum die Bedingung des durch

Chriſtum erwirkten ewigen Lebens iſt, durch welches die von Gott gewollte Gemeinſchaft der Menſchheit mit ihm realiſirt wird, ſo iſt endlich der Zuſammenhang zwiſchen der Erſcheinung des Erlöſers und dieſem Heile der Menſchheit nachzuweiſen und die ganze Unterſuchung zu ſchließen mit der Darſtellung 1) von dem Weſen des durch Chriſtum der Menſchheit erwirkten Heils (1, 16: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*, vgl. V. 12. 13) und 2) von dem Zuſtande der Menſchheit, inſofern ſie von dem Segen der Erlöſung ſich ſelber ausgeſchloſſen hat (1, 9—11).

Wenn nun auf dieſe Weiſe das johanneiſche Lehrſyſtem auf der einen Seite allerdings ganz den gewöhnlichen apoſtoliſchen Typus an ſich trägt, nach welchem die Erſcheinung Chriſti als die Erfüllung der Zeiten gedacht wird und das chriſtliche Bewußtſeyn ſich immer im Gegenſatze zu dem einſtigen Zuſtande des Verderbens und der Unſeligkeit (*ποτέ*) als das Gefühl gegenwärtiger Seligkeit (*νῦν*) ausſpricht: ſo unterſcheidet es ſich doch wiederum von jedem anderen apoſtoliſchen Glaubensbewußtſeyn durch ſeinen gnoſtiſchen Charakter. Und zwar beſteht das Eigenthümliche der johanneiſchen Gnoſis im Vergleich zu den übrigen Apoſteln nicht bloß formell in dem myſtiſchen Elemente, welches ihr einwohnt, ſondern auch materiell in dem Inhalte ihrer Lehrſätze. Denn während die übrigen Apoſtel ſich mit ihrem chriſtlichen religiöſen Bewußtſeyn eng an das jüdiſche angeſchloſſen haben und daſſelbe entweder in ſeinem Zuſammenhange mit dem jüdiſchen aufzeigen, ſo daß es als die vollkommene Ausbildung des letzteren erſcheint — wie dieſes vorzugsweiſe Jakobus thut —, oder es in ſeinem Gegenſatze zu dieſem darſtellen, doch ſo, daß dieſes immer das Maaß für den Werth des chriſtlichen abgiebt — wie ein

ſolches Verfahren vorzugsweiſe bei Paulus, dann auch bei dem Verfaſſer des Hebräerbriefs, zu bemerken iſt —: ſo hat ſich dagegen Johannes zu einer freien Spekulation über Grund und Weſen des Chriſtenthums erhoben und daſſelbe, wenn ſich auch ſchon der altteſtamentliche Grund vieler ſeiner Lehrſätze nicht verkennen läßt*), ohne direkte Bezugnahme auf das altteſtamentlich-jüdiſche Glaubensbewußtſeyn dargeſtellt.

Iſt uns nun der Hauptinhalt und das eigentliche Gerüſte des johanneiſchen Lehrſyſtems durch den Evangeliſten ſelbſt ſchon unmittelbar gegeben, ſo bietet indeſſen die Ausführung jener Grundgedanken um ſo größere Schwierigkeiten dar, welche in der beſonderen Eigenthümlichkeit der Form, in welcher der Lehrſtoff von Johannes ausgeſprochen iſt, begründet ſind. Sehen wir nämlich von einzelnen längeren dialektiſch gehaltenen Reden Jeſu im Evangelium ab, ſo ſind die chriſtlichen Gedanken des Evangeliſten in der Regel in einzelnen abgebrochenen und dabei ſehr tiefſinnigen und beziehungsreichen Ausſprüchen niedergelegt und ſelbſt in ausgeführteren, in ſich zuſammenhängenden, Lehrausſprüchen finden ſich wieder einzelne unendlich inhaltsſchwere Sätze, aus deren jedem man faſt das ganze Chriſtenthum entwickeln und beſchreiben könnte. Solche Sätze dagegen, welche ſich als verbindende Mittelglieder zu den einzelnen Hauptſätzen verhielten, finden ſich in der Geſammtmaſſe des johanneiſchen Lehrſtoffs verhältnißmäßig nur ſehr ſelten vor. Dadurch entſtehet denn die Nöthigung, nicht

---

*) Einen Verſuch, dieſes in einzelnen Punkten nachzuweiſen, hat kürzlich Br. Bauer gemacht: der altteſtamentliche Hintergrund im Evang. Joh. in der Zeitſchrift für ſpekulat. Theol. 1 B. 2 H.

nur die einen und dieſelben einzelnen Hauptſätze in den verſchiedenen Partien der Darſtellung zur Aufhellung einzelner Seiten der chriſtlichen Lehre öfters zu Rathe zu ziehen, ſondern auch, um das Ganze in ſeinem natürlichen Zuſammenhange erſcheinen zu laſſen, die verknüpfenden Mittelbegriffe theils mit Hülfe eines einfachen logiſch=dialektiſchen Proceſſes, theils aus dem Geſammtinhalte der neuteſtamentlichen chriſtlichen Lehre aufzuſuchen und in die Darſtellung mit einzuſchalten. Daher iſt denn gerade bei Johannes zur richtigen und vollſtändigen Einſicht in ſein chriſtliches Glaubensſyſtem die Vergleichung der geſammten chriſtlichen Lehre des N. T. mehr als bei irgend einem anderen Apoſtel unerläßlich.

Erster Theil.

Die vorchriſtliche Zeit

oder

der Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung.

Erster Abſchnitt.

Gott an ſich oder Gott in ſeinem Verhältniſſe zum Logos.

Um die Erhabenheit des göttlichen Weſens, wie er es in der Offenbarung durch Chriſtum erkannt hat, zu bezeichnen, beſchreibt es Johannes als *das ewige Leben* (Οὗτός ἐστιν — ἡ ζωὴ αἰώνιος, 1 Br. 5, 20)*), als *vollkommenſtes Licht* (Ὁ θεὸς φῶς ἐστι, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία, 1 Br. 1, 5) und als *Liebe* (Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1 Br. 4, 8. 16).

Dieſe Sätze geben aber nicht etwa bloß drei einzelne *Eigenſchaften* Gottes zu erkennen, ſo daß jeder einzelne nur einen Theil des göttlichen Weſens anzeigte, und ſie zu=

*) Das Pronomen οὗτος in dieſem V. hätte man nie auf Chriſtum beziehen ſollen, da, aller anderen Gründe zu geſchweigen (ſ. *Winer*, Gramm. d. neuteſt. Spr. S. 149. 4 A., *Lücke*, Comment. z. d. St.), der Gegenſatz in V. 21: φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων — ſchon allein die Beziehung des οὗτος auf Gott nothwendig fordert.

ſammengenommen erſt die Idee Gottes erſchöpften; ſondern jeder einzelne umfaßt die Summe und den Inbegriff aller der Eigenſchaften, welche nur Merkmale des Göttlichen ſeyn können, und ſetzt das Prädikat, das er von Gott ausſagt, dem Seyn oder Weſen Gottes völlig gleich.*) Machen demnach jene Sätze ſämmtlich, obwohl ſie verſchiedene Prädikate von Gott ausſagen, Anſpruch darauf, erſchöpfende Ausdrücke für das ungetheilte göttliche Weſen ſelbſt zu ſeyn, ſo können ſie dieſes nur, inſofern ein jeder von ihnen Gottes Weſenheit von irgend einer gewiſſen Seite oder nach irgend einer beſtimmten Beziehung bezeichnet. Denn ſonſt würden ſie ſich gegenſeitig ausſchließen müſſen, ſo daß, wenn der eine Satz wahr iſt, der andere falſch wäre; oder das göttliche Weſen, welches ſie beſtimmen ſollen, könnte nicht eines und daſſelbe ſeyn.

Es entſtehet uns daher die Aufgabe, durch genauere Erörterung des Inhalts jener drei Sätze ihr gegenſeitiges Verhältniß zu erforſchen und auf dieſem Wege das Weſen Gottes an ſich nach der johanneiſchen Vorſtellung zu beſchreiben.

§. 1.

Gott in ſeiner Immanenz iſt nach ſeinem ſubſtanziellen geiſtigen Weſen Leben und Licht.

Wenn wir in dem Begriff des Weſens Gottes ſein ſubſtanzielles Seyn in ſeiner Immanenz von ſeiner Kraft im Verhältniß zu einem Anderen außer

*) Inwiefern namentlich das Prädikat der Liebe geeignet ſey, eine Beſchreibung des göttlichen Weſens ſelbſt zu geben, iſt nachgewieſen von Schleiermacher, der chriſtl. Glaube 2 B. S. 563 ff. 2 A.

ſich unterſcheiden können, ſo wird jenes erſte bezeichnet durch die beiden Sätze: Gott iſt das ewige Leben (1 Joh. 5, 20) — und: Gott iſt vollkommenes, durch keine Finſterniß irgendwie getrübtes, Licht (1 Joh. 1, 5).

Die verwandten Begriffe des Lebens und des Lichts, inſofern ſie zur Bezeichnung des Göttlichen dienen, gehören dergeſtalt zu der allgemeinen und natürlichen religiöſen Symbolik, daß ſie ſchon unmittelbar mit jeder religiöſen Anſchauung gegeben ſind. Eine vorzügliche Stelle aber nehmen ſie, wie in den orientaliſchen Religions-Syſtemen überhaupt, ſo insbeſondere in dem Gebiete der teſtamentiſchen Religion ein.*)

Betrachten wir zuerſt das Prädikat des Lebens, welches Johannes dem göttlichen Weſen beilegt, ſo wird ſchon im A. T. Leben als etwas Göttliches und unmittelbar aus Gott, als aus ſeinem Urgrunde, Fließendes betrachtet, wenn es heißt, daß bei Gott der Quell des Lebens ſey. Pſ. 36, 10. — Wie aber das Wort Leben ſelbſt eine mehrfache Bedeutung hat, ſo kommt es auch, von Gott prädicirt, in verſchiedenem Sinne vor. Die allgemeinſte Bedeutung des Worts iſt die des wirklichen, realen Seyns, des *ὄντως εἶναι*; ſo daß alſo das Lebendige alles Nichtſeiende, möge nun dieſes ein noch nicht zur Exiſtenz Gekommenes, oder ein nicht mehr Exiſtirendes d. i. ein Todtes ſeyn, wie auch

---

*) Ueber die Bedeutung von Leben vgl. *Olshausen*, de notione vocis ζωή in libris N. T. (in deſſen opuscc.); Tholuck, Comm. zu dem Br. a. d. Röm. S. 180 ff. 2 A.; Baumgarten-Cruſius, Grundzüge der bibl. Theol. S. 192 ff. Ueber Licht vgl. *Krause*, de usu vocc. φῶς et σκοτία in N. T. commentarius, in eiusd. Sylloge opuscc. ed. *Muntinghe*; *Tittmann*, de vestigiis Gnosticorum in N. T. frustra quaesitis, in opuscc. Lips. 1803.

alles nur weſenlos Seiende, alle Scheinexiſtenz, zum Gegenſatze hat. In dieſem Sinn wird Gott als der Lebendige den todten Götzen, inſofern ſie die Nichtigen, Weſenloſen (אֱלִילִים 3 Moſ. 19, 4; הֲבָלִים Jer. 8, 19; 14, 22; vgl. Pſ. 3, 17: הַבְלֵי שָׁוְא, εἴδωλα 1 Joh. 5, 21) ſind, gegenüber geſtellt. Jeſa. 8, 19. Pſ. 106, 28 u. a. AG. 14, 15. Röm. 9, 26. 1 Theſſ. 1, 9. — Nun wird aber durch den Ausdruck: Leben — nicht bloß das allgemeine einfache Seyn, die inhaltsleere Exiſtenz, angedeutet; ſondern es hat derſelbe einerſeits auch den Begriff der Lebendigkeit, der inneren Bewegung, ſo wie der Kraftäußerung nach Außen, und andererſeits den des ſchlechthin vollkommenen, zu ſeiner abſoluten Intenſität erhobenen und zur Entelechie gebrachten, mit einem Worte des — ſeligen*) Seyns. In jenem erſteren Sinne ſteht das Wort im Gegenſatze zu allem Regungs- und Wirkungsloſen, wie 5 Moſ. 5, 26. Joſ. 3, 10. Matth. 16, 16 (wo das Seyn und Walten Gottes in Chriſto durch die Formel: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* — angedeutet wird), in der Schwurformel Matth. 26, 63. AG. 14, 15 (wo der lebendige Gott, der Schöpfer der Welt, den Götzen, inſofern ſie ohnmächtig und nichts vermögend ſind, entgegengeſtellt wird) u. a. Nach dem letzteren Sinne aber iſt Leben und Tod im A. T. häufig gleichbedeutend mit Gut und Böſe, Heil und Uebel, vgl. 5 Moſ. 30, 15 mit Jer. 21, 8. Sir. 15, 17; und in dieſem vollen Sinne des Wortes muß es verſtanden werden, wenn Gott als Grund und Quell des Lebens beſchrieben wird.

Um nun das Leben, welches als ein abſolutes und vollkommenes nur in Gott und ſelber göttlich iſt, von dem re-

---

*) Auch unſer deutſches „ſelig", inſofern es von dem Stammworte Sal abzuleiten iſt, hat ja den Begriff der Fülle, Vollendung.

lativen und abgeleiteten Leben, welches der Kreatur zukommt, zu unterſcheiden, iſt in der bibliſchen Sprache die Formel: ewiges Leben (חַיֵּי עוֹלָם Dan. 12, 2; *ζωὴ αἰώνιος*) ausgeprägt worden. Ewigkeit nämlich iſt etwas, das Gotte allein zukommt, und es wird Gotte dieſe Eigenſchaft in der Schrift beigelegt, inſofern das Seyn deſſelben das Seyn aller irdiſchen Dinge überdauert, und inſofern er der Erſte iſt und der Letzte. Den Gegenſatz dazu bildet das irdiſche, kreatürliche Seyn, welches immer, wenn auch ein wahres und wirkliches, doch ein endliches und vergängliches iſt. Jeſa. 44, 6; 48, 12. vgl. Offenb. 1, 8. Pſ. 90, 1—2; 102, 25. 28. — So iſt Gott auch im N. T. überall im Gegenſatze zu der Kreatur der ewige (*αἰώνιος* Röm. 16, 26) und unvergängliche (*ἄφθαρτος* Röm. 1, 23. 1 Tim. 1, 17), der König der Aeonen (1 Tim. 1, 17. vgl. Tob. 13, 6. 10) und der allein Unſterbliche (*ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* 1 Tim. 6, 16). Vermöge jenes vollen Begriffes von Leben überhaupt hat man denn unter dem ewigen Leben, welches Gotte zukommt, auch nicht das bloße nackte Seyn vor aller, durch alle und nach aller Zeit zu verſtehen, ſondern es iſt daſſelbe ein wirkſames, indem es Grund und Urſache der Welt und Zeit überhaupt iſt (Jeſa. 40, 28. Sir. 18, 1. Offenb. 1, 8), und ein ſchlechthin vollkommenes, ſeliges Seyn.

In dieſem altteſtamentlichen Glaubensbewußtſeyn wurzelt denn auch der chriſtliche Glaube des Johannes. Denn wenn nach ihm Chriſtus von Gott ausſagt, daß er das Leben als beſeelendes und wirkſames Princip in ſich habe (Joh. 5, 26: *ἐν ἑαυτῷ ἔχει*; vgl. 5, 42. Matth. 13, 21. Mark. 9, 50), ſo beſtätigt dieſes Johannes mittelbar durch ſeine eigenen Worte, indem er lehrt, daß in dem Logos, der doch des Weſens Gottes theilhaftig iſt (*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*

Joh. 1, 1), Leben ſey. Joh. 1, 4. Spricht daher Johannes in unſerer Hauptſtelle (1 Br. 5, 20) den Gedanken aus, daß Gott das ewige Leben ſey, ſo ſtimmt er hierin vollkommen mit der geſammten anderweitigen neuteſtamentlichen Lehre überein, nach welcher ja überall Gott als der Ewige, als der mächtige Schöpfer und Erhalter der Welt, welcher Leben ſpendet, und als der Selige (1 Tim. 1, 11; 6, 15) geſchildert wird. Nur dieſer zwiefache Unterſchied findet zwiſchen unſerem johanneiſchen Satze und der Vorſtellung der übrigen neuteſtamentlichen Schriftſteller ſtatt, daß jener, für ſich betrachtet, das Leben als etwas in Gott Ruhendes darſtellt, ohne unmittelbar irgend eine Beziehung deſſelben auf Etwas außer Gott zu behaupten, und daß er Gott nicht konkret als den Lebendigen beſchreibt, ſondern, indem nach ihm das ewige Leben als Beſtimmung der göttlichen Subſtanz erſcheint, Gott in der höchſten Abſtraktion als den Inbegriff und Träger alles wahren, abſolut vollkommenen und ſeligen Seyns ſchildert.*)

---

*) Daß in der angeführten Stelle die Worte: καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος — unmittelbar mit οὗτος zu verbinden und als Prädikat von Gott aufzufaſſen ſind, iſt kein Zweifel; und wenn Lücke auch jetzt noch (in der 2. Ausgabe des Comm.) eine Brachylogie annimmt, nach welcher in den Worten der Sinn liegen ſoll: „und ſeine (des wahren Gottes) Gemeinſchaft iſt ewiges Leben“ (vergl. Studd. u. Kritt. 1829. H. 1. S. 147 ff.) — ſo iſt eine ſolche Annahme zwar grammatiſch nicht unmöglich (ſ. Winer, Gramm. S. 153. 4 A.), aber doch gewiß gekünſtelt und — unnöthig. — Für den Sinn dieſer Stelle iſt es auch von Bedeutung, ob man den kritiſch zweifelhaften Artikel ἡ vor ζωή beibehält, oder denſelben mit Lachm., Lücke und de Wette (Kurze Erkl. des Ev. u. der Briefe Joh. S. 265) ſtreicht. Der Artikel ſoll im Allgemeinen individualiſiren und irgend ein Einzelweſen einer Gattung von anderen Einzelweſen, oder eine ganze Gattung

Noch beziehungsreicher als der Begriff des Lebens iſt der des **Lichts**, ſo daß überall, wo derſelbe als Symbol auf

---

in ihrer Geſammtheit von einer anderen Geſammtheit unterſcheiden. Dann ſoll er auch, indem er ſich der Bedeutung eines pron. demonstr. nähert, einen entweder überhaupt nur einmal vorhandenen Gegenſtand (z. B. ὁ ἥλιος) oder etwas zuvor Genanntes oder ſonſt Bekanntes (vergl. ἡ αἰώνιος ζωή Joh. 17, 3) bezeichnen. Hieße es daher z. B. 1 Joh. 1, 5: ὁ θεὸς τὸ φῶς, oder 4, 8: ὁ θ. ἡ ἀγάπη ἐστίν — ſo würde der Sinn ſeyn, daß Gott der Inbegriff alles Lichts und aller Liebe, folglich Gott und Licht oder Liebe völlig identiſch ſey, ſo daß es außer Gott kein Licht und keine Liebe gäbe. Mit artikelloſem Prädikat dagegen würde der Satz den offenbar viel paſſenderen Sinn ausdrücken, daß das Merkmal der Liebe und des Lichts **auch** Gott zukomme und zwar ſo, daß es mit zu ſeiner Subſtanz gehört, ſein Weſen mit conſtituirt (ἐστί). Hieße es nun in unſerem Falle: ὁ θ. ζωὴ αἰώνιός ἐστι — ſo würde der Sinn ſeyn, daß ewiges Leben auch wohl ſonſt anzutreffen ſey, daß es aber auch Gott als ein ſein Weſen conſtituirendes Merkmal zukomme. Das würde indeſſen hier minder paſſend ſeyn, weil ja Gott im Gegenſatze zu den Götzen und der Kreatur überhaupt als der Einzige und Erhabene geſchildert wird, dem nicht wohl ein Prädikat beigelegt ſeyn kann, das auch noch anderen Weſen zukäme, und weil das **ewige Leben** allerdings **nur** in Gott und ſonſt nirgends vorkommen kann. Daher dürfte beſſer der Art. beizubehalten ſeyn = Gott iſt (ausſchließlich) **das ewige Leben**. — Freilich ſollte man dann ſtatt ἡ ζωὴ αἰών. — erwarten entweder ἡ ζ. ἡ αἰών. (wie auch etliche kritiſche Zeugen leſen und Joh. in der Regel ſchreibt: 1 Br. 1, 2; 2, 15), oder wenigſtens ἡ αἰών. ζωή, wie Joh. 17, 3. Allein 1) ließe ſich auch die recepta grammatiſch vertheidigen, indem ζωὴ αἰών. dermaßen zu einem Begriff verwachſen iſt, daß der Artikel vor ζωή, ohne Wiederholung bei dem adj. αἰώνιος, wohl ſtehen kann, als wäre die ganze Formel **ein** Wort (S. **Winer**, Gramm. S. 125); 2) würde, wenn wir von dem möglichen Ausdruck: ἡ αἰών. ζωή (der hier durch keine Lesart geboten iſt) abſtrahiren, zwiſchen: ἡ ζ αἰών. und: ἡ ζωὴ ἡ αἰών.

religiöſe Verhältniſſe angewendet iſt, nach ſeiner beſonderen Bedeutung zu fragen iſt. Im Allgemeinen iſt das phyſiſche Licht ſeiner Natar nach, wenn überhaupt etwas Materielles, doch gewiß die feinſte, ſubtilſte, am ſchnellſten ſich verbreitende und am meiſten ätheriſche irdiſche Subſtanz, ſo wie es auch als die abſolut reine und in ſich ſelbſt unterſchiedloſe erſcheint. Seiner Kraft und Wirkung nach aber iſt es Princip aller Erleuchtung und die Bedingung alles wahren und vollkommenen Lebens überhaupt.*) Hiernach beſtimmt ſich denn auch der tropiſche Sinn des Worts. Es iſt nämlich das Licht Princip aller geiſtigen Erleuchtung, aller Erkenntniß und Wahrheit, und vermöge des innigen Zuſammenhangs zwiſchen Erkennen und Handeln (denn wer im Finſtern wandelt, alſo über die Wahrheit nicht klar und im Irrthum iſt, der ſtößt leicht an, weil er nicht weiß, wo er wandelt, und iſt daher auch jeden Augenblick in Gefahr,

— doch ein Unterſchied in der Bedeutung ſtatt finden, der für Beibehaltung des erſten ſpricht. Denn nach der letzteren Ausdrucksweiſe würde ein beſonderer Nachdruck auf dem Begriffe „ewig" liegen (Winer, a. a. O. S. 123 f.) und alſo Gott das ewige Leben genannt werden in Bezug auf das vergängliche kreatürliche Leben. Nach der erſteren dagegen würde, ohne daß eine ſolche Beziehung angedeutet wäre, Gott abſolut als das ewige Leben dargeſtellt ſeyn: was wiederum inſofern paſſender ſeyn dürfte, als ja in Gott ſchon ohnedieß kein anderes als ein ewiges Leben denkbar iſt.

*) Mit Unrecht wird öfters behauptet, wie z. B. von Olshauſen (Bibl. Comm. zu Joh. 1, 4), φῶς ſey auch Princip aller Wärme d. i. der Liebe (?). Denn die Wärme iſt doch etwas von dem Lichte Verſchiedenes, für ſich Beſtehendes; und das Leuchtende iſt keineswegs auch eo ipso das Erwärmende. Daher iſt auch unſeres Wiſſens das Licht, auf das ethiſche Gebiet bezogen, noch nie als Bild der Liebe gebraucht worden, wohl aber das Feuer.

in den Abgrund der Sünde und des Verderbens zu ſtürzen, Joh. 11, 9. 10. vgl. 12, 35. 1 Joh. 2, 11) — alles guten und heiligen Handelns und Lebens. Beides liegt zuſammen in dem Ausdrucke, wiewohl, je nach dem verſchiedenen Zuſammenhange, bald die theoretiſche Seite der Erkenntniß, bald die praktiſche des Lebens und Handelns vorherrſcht.*) In dem Subjekte ruhend gedacht wird darum das Licht entweder vorzugsweiſe die vollkommene Erkenntniß deſſelben, die Weisheit, bezeichnen (Dan. 2, 22), oder vorzugsweiſe ſeine ſittliche Reinheit, das heilige Leben (Eph. 5, 8). Auf ein Anderes übergehend gedacht wird das Licht das Subjekt, deſſen Prädikat es iſt, als den Grund der Erleuchtung, als das die Erkenntniß und das heilige Leben Mittheilende, darſtellen (Matth. 5, 14. Joh. 8, 12; 12, 35. 36. 46 u. a.). Dann iſt aber auch, wie das phyſiſche Licht Bedingung des wahren und vollkommenen phyſiſchen Lebens, ſo das geiſtige die Bedingung und das Element des geiſtigen, und dient darum zur Bezeichnung alles (geiſtigen) Heils und Lebens. Jeſa. 45, 7 (wo Licht und Finſterniß parallel mit Heil, שָׁלוֹם, und Uebel, רַע, ſteht), Pſ. 27, 1 (wo Licht, אוֹר, mit Heil, יֵשַׁע, wechſelt). Mithin bedeutet das Licht das ſchlechthin vollkommene ethiſche und geiſtige Seyn und Leben, deſſen Princip und Element es iſt.**)

Vermöge dieſer Reichhaltigkeit ſeines Inhalts iſt das Symbol des Lichts zur Bezeichnung göttlicher Verhältniſſe ſehr geeignet. Um das immaterielle, Alles durchdringende und belebende und majeſtätiſche Weſen Gottes zu beſchreiben, wird

---

*) S. Harleß, Comm. zu dem Br. a. d. Eph. 1, 18. — Uſteri, paulin. Lehrbegr. S. 240. 4 A.

**) Ueber dieſe Verwandtſchaft zwiſchen den Begriffen von Licht und Leben ſ. Lücke, Comm. zu Joh. 1, 4.

Gott im Hebraismus überall als ein lichtvolles Weſen geſchildert. Licht iſt die Geſtalt Gottes, dasjenige Element, in welchem Gott ſich dem Sterblichen zu erkennen giebt. Daher iſt bei Erwähnung von Theo= und Angelophanien in der Schrift ſtets von einem Lichtglanze die Rede, von welchem die erſcheinenden Geſtalten umfloſſen geweſen wären. Gott, der Herrliche und Erhabene, iſt demgemäß nach den poetiſchen Schilderungen des prophetiſchen Hebraismus von Licht umgeben und ſtrahlt Licht aus, 2 Moſ. 24, 17. Pſ. 50, 2; 80, 8; 104, 2. Hiob 41, 12. Hab. 3, 4. Jeſa. K. 6. Ezech. K. 1 u. 11, — welche letztere Stellen immer als Vorbilder für dergleichen Schilderungen der göttlichen Herrlichkeit gegolten haben, vgl. Offenb. 4, 2 ff. — Eben ſo häufig aber wird das Lichtſeyn von Gott auch in jenem kauſativen Sinne prädicirt, um ihn im Verhältniß zur Menſchheit als die Quelle alles Lebens und alles Heils darzuſtellen. Vgl. Jeſa. 10, 17. Pſ. 27, 1. Mich. 7, 8 u. a.*) — Indeſſen dürfte ſich kaum eine Stelle im A. T. finden, in welcher Gott ausdrücklich als ein Lichtweſen, deſſen Subſtanz Licht ſey, geſchildert würde. Erſt im Judenthume, in welchem überhaupt die Vorſtellungen von Gottes Weſen mehr vergeiſtigt erſcheinen, treffen wir dieſen Gedanken ausgeſprochen. So wird Weish. 7, 26 die Weisheit ein *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* genannt, ſo daß alſo Gott als das originale Licht, als das Urlicht, erſcheint. — Noch deutlicher und entſchiedener tritt dieſe Vorſtellung bei Philo auf. Nach ihm iſt Gott ebenfalls Licht, wobei man aber nicht

*) Hieher gehört auch die Formel, daß der Herr ſein Angeſicht leuchten laſſe über die Menſchen 4 Moſ. 6, 25. Pſ. 31, 17; 67, 2; 80, 4 vgl. 4, 7 — wodurch die heilbringende göttliche Huld und Gnade bezeichnet wird.

an das irdiſche, ſichtbare (ὁρατόν) zu denken hat, ſondern an ein ideales, intelligibles (νοητόν) Licht, welches ſich zu jenem verhält wie z. B. die Sonne zur Finſterniß (de mundi opif. I, p. 6. ed. Mang.). Als ſolches iſt Gott das Urlicht (τὸ πρῶτον φῶς), und zwar das Urbild alles anderen Lichts (ἀρχέτυπος παντὸς ἑτέρου φωτός, de somn. I, p. 632). Er iſt der urbildliche Glanz (ἀρχέτυπος αὐγή), welcher unzählige Strahlen ausſendet (de Cherub. I, p. 156), und die Quelle des reinſten Lichtglanzes (πηγὴ τῆς καθαροτάτης αὐγῆς), durch welchen er die Seelen der Menſchen erleuchtet (de nom. mutat. I, p. 579).

Dieſe philoniſchen Vorſtellungen bahnen uns den Weg zum näheren Verſtändniß unſeres johanneiſchen Satzes, daß Gott Licht und keine Finſterniß in ihm ſey, 1 Br. 1, 5. Betrachten wir den Zuſammenhang, in welchem dieſer Satz vorkommt, ſo finden wir, daß dieſer mit dem anderen Ausdruck wechſelt, daß Gott im Lichte ſey (ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί V. 7). Dieſe Formel iſt nur inſofern von jener, daß Gott Licht ſey, verſchieden, als ſie ausſagt, daß das Licht, welches ſchon zum Weſen Gottes mit gehört und es conſtituirt, auch gleichſam das Lebenselement bilde, in welchem ſich Gott bewegt. Nun wird aber dieſes Seyn Gottes im Lichte mit dem Wandeln der Menſchen im Lichte (περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί), das doch ein ethiſches Verhältniß andeutet, verglichen (durch ὡς) und als vorbildlich für dieſes dargeſtellt. Folglich kann auch unſere Formel nur ein ethiſches Verhältniß in Gott bezeichnen und etwas von dem Weſen Gottes nach deſſen ethiſcher Seite ausſagen wollen. Da nun das Gegentheil vom Wandeln im Lichte das Wandeln in der Finſterniß, das Leben in Haß (1 Joh. 2, 9 ff.), Lüge und Sünde (vgl. III. Abſchn. §. 1), iſt, ſo muß jenes nothwendig in einem reinen, heiligen Leben beſtehen.

Somit wäre in unſerem Satze von Johannes Gott als ein abſolut heiliges Weſen, von welchem alles Böſe und Unheilige (σκοτία) ausgeſchloſſen iſt, als der Inbegriff der Wahrheit und Heiligkeit, beſchrieben.*) Vgl. Jak. 1, 17.**) — Abgeſehen von dieſem eigenthümlichen Inhalt unſeres johanneiſchen Satzes, welcher dem göttlichen Weſen ein Prädikat zuſchreibt, das ihm in eigentlicheren Ausdrücken durchgängig in der Schrift beigelegt wird in den Eigenſchaften des göttlichen Wiſſens und Wollens, welche dieſelbe von Gott ausſagt, ſo ſtimmt die Form jenes Satzes in dieſer doppelten Beziehung mit der philoniſchen Vorſtellung überein, daß einmal das Lichtſeyn als etwas in Gott Ruhendes, nicht auf ein Anderes Uebergehendes, erſcheint, und dann, daß in völliger Abſtraktion Gottes Weſen ſelbſt als ein Lichtweſen und dadurch ſein Seyn auch als ein ethiſch vollkommenes beſchrieben wird.

In dieſer Beziehung dürfte unſere johanneiſche Formel ziemlich einzig im N. T. ſtehen. Denn wenn z. B. Chriſtus ſich als ein Licht der Welt darſtellt (Joh. 8, 12; 12, 35. 36. 46, vgl. 1, 9 und 1 Joh. 2, 8), oder von ſeinen Jüngern fordert, daß ſie ein Licht für Andere ſeyn ſol-

---

*) S. Rickli, Joh. erſter Brief, erkl. u. angewendet in Predigten. Luzern 1828. S. 43.

**) Hier iſt nach dem Zuſammenhange (V. 13) wohl am beſten das πατὴρ τῶν φώτων durch: Erzeuger der Geſtirne — zu erklären, der ſelbſt das reinſte, fleckenloſeſte Licht iſt (παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα), und der folglich auch nur Gutes und Vollkommenes den Menſchen verleihen, nicht aber eine Verſuchung zum Böſen über ſie ergehen laſſen kann. Die Auslegung, nach welcher der Ausdruck: Urheber der Segnungen — bedeuten ſoll (ſ. v. Cölln, Bibl. Theol. II. S. 212), hat das gegen ſich, daß φῶτα im Plural in dieſer Bedeutung ſich kaum wird rechtfertigen laſſen.

len (Matth. 5, 14), ſo beziehet ſich dieſes nur auf ihr Verhältniß zur Welt und auf die Wirkung der Erleuchtung, die ſie auf die Welt äußern ſollen. Um aber dieſe Wirkung äußern zu können, mußten ſie freilich ſelber Licht in ſich haben, oder im Lichte ſeyn und wandeln; allein ſie brauchten nicht ſelbſt Licht zu ſeyn. Dieſes Lichtſeyn als ein das Weſen des Subjekts conſtituirendes Merkmal kommt in abſolutem Sinne vielmehr nur Gotte zu, und wo nur immer ſonſt ein wahres Licht ſcheint und in der Welt leuchtet, da iſt es ein relatives, abgeleitetes, welches aus dem abſoluten und originalen Lichte, das in Gott iſt, ausgefloſſen iſt.*)

Wenn demnach durch jene erſte Formel, daß Gott das ewige Leben ſey, von Johannes Gott nach ſeiner metaphyſiſchen Natur als der Inbegriff und Träger alles wahren und ſchlechthin vollkommenen Seyns dargeſtellt wird, ſo wird durch dieſe zweite, daß Gott Licht und keine Finſterniß in ihm ſey, ausgeſagt, daß jenes Seyn auch in geiſtiger Beziehung ein vollkommenes und Gott nach ſeiner ethiſchen Natur der Inbegriff aller Wahrheit und Heiligkeit ſey.

Der Umſtand, daß nach dem Bisherigen Gott von Johannes als Leben und Licht in der höchſten Abſtraktion beſchrieben wird, legt ein deutliches Zeugniß für die Reinheit und Geiſtigkeit der johanneiſchen Religionsvorſtellungen ab, und zeigt, wie ſehr dieſer Apoſtel in dieſer Hinſicht ſich

*) Nur Eph. 5, 8 ließe ſich etwa hieher ziehen, wo von den Chriſten geſagt wird, daß ſie, die einſt Finſterniß geweſen, nun Licht ſeyen. Aber es gilt dieſes von ihnen auch nur inſofern, als ſie (mit Spener zu reden) von dem göttlichen Lichte angezündet ſind, oder als ſie wie ein Spiegel ſind, der die Strahlen des Lichtes, welches er faßt, wieder von ſich giebt. S. Harleß z. d. St.

über die Sphäre des Alttestamentlichen erhoben hat. Verſtehen wir nämlich unter der Geiſtigkeit Gottes nicht bloß ſeine Immaterialität als abſolute Entſchränkung in Bezug auf den Raum, ſondern auch ſeine Ewigkeit als Entſchränkung in Bezug auf die Zeit, ſo daß das Wort „Geiſt“ der Ausdruck für die Negation aller Schranken in dem göttlichen Weſen iſt und durch das Gotte zugetheilte Prädikat der Geiſtigkeit ſeine abſolute Erhabenheit über alles Kreatürliche bezeichnet wird:*) ſo iſt freilich nicht zu läugnen, daß ſchon in dem altteſtamentlichen Hebraismus die Idee der Geiſtigkeit Gottes anzutreffen iſt. Daß in demſelben durchgängig der Anthropomorphismus, und mitunter ein ziemlich grober, herrſcht, darf nicht als Beweis dagegen angeführt werden. Denn ein Gottesbewußtſeyn, welches Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt in ſich aufgenommen hat, welches ausdrücklich in dem ganzen Reiche der Natur Nichts anerkennt, das dem Weſen Gottes zu vergleichen wäre (2 Moſ. 20, 4. 5), und welches eben ſo entſchieden ſinnliche Vorſtellungen von dem göttlichen Weſen zurückweiſet (Hi. 10, 4. Pſ. 121, 4), würde doch in dem ärgſten Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſtehen, wenn es Gott als ein menſchliches Weſen aufgefaßt und die ſinnlichen Schilderungen deſſelben, in denen es ſich doch ziemlich häufig ausſpricht, eigentlich gemeint hätte. Ziehet man von dieſen ab, was als bloß dichteriſche Beſchreibung zu nehmen iſt, ſo erklären ſich die dann noch übrig bleibenden verhältnißmäßig wenigen Anthropomorphismen leicht aus der Vorſtellung von Gott als einem perſönlichen Weſen, einer Vorſtellung, deren Inhalt von dem Menſchen gar nicht anders gedacht und ausgeſprochen werden kann als nach der Analogie mit dem perſönlich be-

*) S. C. Imman. Nitzſch, Syſtem. der chr. L. §. 61.

ſchränkten Seyn und Weſen des Menſchen. Wenn daher Anthropomorphismen auf jeder Entwickelungsſtufe des Bewußtſeyns von einem perſönlichen Gotte vorkommen werden, ſo wird doch daſſelbe um ſo vollkommener, reiner und erhabener ſeyn, je mehr es über das Weſen Gottes ſich nur negativ ausſpricht, weil nothwendig durch eine jede poſitive Bezeichnung des göttlichen Weſens irgendwie auch eine Beſchränkung in Gott geſetzt wird.*) Da nun aber gerade in dem Hebraismus des A. T. die poſitiven Anthropomorphismen noch ſo häufig ſind, ſo iſt allerdings zuzugeben, daß in dieſer Beziehung die Reinheit der religiöſen Begriffe von Gott immer mehr oder weniger getrübt erſcheint. Bei Weitem weniger iſt dieſes ſchon in dem ſpäteren philoſophiſchen Judenthume und in der ſamaritaniſchen Theologie der Fall, wo ſorgfältig alle ſolche ſinnliche Vorſtellungen von Gottes Weſen vermieden werden.**) Am erhabenſten und von aller ſinnlichen Beſchränkung am weiteſten entfernt iſt die Lehre von Gott im N. T., wo der Gebrauch des Anthropomorphismus ſehr beſchränkt iſt. Ja hier iſt von Jeſus auch ſogleich der Begriff der Geiſtigkeit Gottes gegeben in jenem einzigen Ausſpruch: Gott iſt Geiſt, Joh. 4, 24.

*) S. v. Cölln, Bibl. Theol. I. S. 115 ff.; Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. §. 25; de Wette, Bibl. Dogm. §. 101.

**) Wie ſehr vor Allen Philo gegen alle Anthropomorphismen in der Religion ſtreitet und darauf dringt, daß ſtets θεοπρεπῶς von Gott gedacht und geredet werde, iſt bekannt. Vgl. z. B. de Wette, Bibl. Dogm. §. 147. — In Bezug auf die ſamaritaniſche Richtung vgl.: *Gesenius*, de theologia Samarit. p. 12 sqq. und: de Pentat. Samarit. origine, indole et auctoritate p. 58 sqq. — Vergl. in Betreff des alexandriniſchen Judenthums auch Bretſchneider, Syſtemat. Darſt. der Dogmatik u. Moral d. apokr. Schriften des A. T. S. 141.

Nach dem nächſten Zuſammenhang ſoll dieſes Wort freilich vorzugsweiſe die Schrankenloſigkeit Gottes in Bezug auf den Raum behaupten. Allein das iſt eben nur eine einzelne Beziehung des tiefen und vielſagenden Ausſpruchs, der die Enthebung des göttlichen Weſens aus allen den Schranken beſagen will, denen Alles was nicht Gott iſt, alles Kreatürliche, unterworfen iſt. Und in dieſem Sinne findet ſich der Ausdruck „*Geiſt*" früher innerhalb des Hebraismus und des Judenthums gar nicht vor.*) Auch im N. T. dürfte dieſer Ausdruck ohne Analogie ſeyn, wiewohl, was die Sache ſelbſt betrifft, von den Apoſteln Gott überall ebenfalls als ein geiſtiges Weſen gedacht iſt. Vgl. z. B. 1 Tim. 1, 17. — So hat auch Johannes den Ausdruck πνεῦμα außer jenem Ausſpruche Chriſti nicht von Gott gebraucht. Aber wie konnte der Begriff der Geiſtigkeit Gottes wahrer und deutlicher von ihm ausgedrückt werden, als indem er das Weſen Gottes ganz allgemein und abſtrakt als das ewige *Leben* und als *Licht* beſchrieb? Denn wenn durch den erſten Ausdruck Gottes Erhabenheit über die Schranken der Zeit und ſein Un-

*) In den Stellen des A. T., die etwa hieher gezogen werden können, Jeſa. 31, 3. vergl. Jer. 17, 5. Zach. 4, 6. Pſ. 56, 5., bedeutet *Geiſt*, im Gegenſatze zu *Fleiſch*, die belebende und beſeelende Kraft Gottes, die im A. T. ſtets durch: „*Geiſt Gottes*" bezeichnet wird. S. *Baumg.-Cruſius*, Bibl. Theol. S. 201 f. v. *Cölln*, Bibl. Theol. I. S. 132. — Eben ſo iſt πνεῦμα θεοῦ zu erklären Weish. 1, 7; 12, 1. Der Grund aber, weßhalb im A. T. Gott immer nur den Geiſt (רוּחַ) *hat*, nicht aber ſelber Geiſt *iſt*, liegt darin, daß der Begriff des רוּחַ als des die Welt durchdringenden und beſeelenden Lebenshauches ein gewiſſermaßen zu weſenloſer iſt, als daß er, ohne die Perſönlichkeit Gottes zu gefährden, ihm leicht hätte gleichgeſetzt werden können. S. *Vatke's* Rec. über v. *Cölln's* Bibl. Theol. in den Berl. Jahrbb. 1837. N. 119. S. 948 f.

berührtſeyn von jeglichem Mangel ſo behauptet wird, daß auch kein Gedanke an irgend etwas Materielles übrig bleibt, ſo iſt ja auch der zweite Ausdruck der paſſendſte, um durch das Symbol des ſubtilen, jeden Raum durchdringenden und erfüllenden Lichts Gott auch als das dem Raume nach abſolut unbeſchränkte und allgegenwärtige Weſen zu beſchreiben.

§. 2.

Gott, welcher in ſeiner Beziehung zu Anderem weſentlich Liebe iſt, iſt in dem Logos ſich ſelber offenbar.

Ginge das göttliche Weſen völlig darin auf, daß Gott, wie im Vorigen entwickelt wurde, Licht und Leben iſt, ſo könnte, da durch dieſe Prädikate Gott nur nach ſeiner Immanenz beſchrieben iſt, gar keine Beziehung zwiſchen ihm und etwas Anderem außer ihm, das nicht Gott iſt, gedacht werden. Gott, wie er der einige (μόνος Joh. 5, 44; 17, 3. vgl. 1 Tim. 1, 17) iſt, würde auch das einzige Ding ſeyn, das da exiſtirte; das Leben und das Licht in Gott würde das All ausmachen und in ewig ſtetiger Gleichförmigkeit, ohne ſelbſt ſich ſeiner bewußt zu ſeyn, in ſtarrer Bewegungsloſigkeit fortexiſtiren; eine Perſönlichkeit, ſofern eine ſolche nur gedacht werden kann bei einem individuellen, in ſich abgeſchloſſenen und ſeiner ſich bewußten Weſen, würde von Gott gar nicht prädicirt werden können. Darum iſt es wichtig, auf das dritte Prädikat zu achten, das Johannes von dem göttlichen Weſen ausſagt, wenn er das große Wort lehrt, daß Gott Liebe ſey 1 Br. 4, 8. 16.

Die Liebe (ἀγάπη) iſt ihrem innerſten Weſen nach nichts als der Trieb, aus der Fülle ſeines eigenen Weſens einem Anderen außer ſich mitzutheilen, oder um mit Schleier-

macher*) zu reden — die Richtung, ſich mit Anderem zu vereinigen und in Anderem ſeyn zu wollen. Iſt nun dieſe Richtung in der Maaße in Gott vorhanden, daß ſie ſein Weſen ſelbſt ausmacht und in ihr das charakteriſtiſche Grundmerkmal beſteht, in welchem alle einzelne Eigenſchaften des göttlichen Weſens aufgehen, ſo folgt daraus, daß ſie auch eine urſprüngliche und primitive, und nicht erſt durch irgendwie erfahrene Liebe von einem Anderen hervorgerufen iſt. Und darum ſpricht auch Johannes, daß Gott die Menſchen nicht liebe, weil ſie ihn geliebt hätten (1 Br. 4, 10), ſondern daß er ſie zuerſt geliebt habe (V. 19).**) Im Bereiche der

*) S. Schleiermacher, der chriſtl. Glaube, 2 B. §. 165. S. 558. Schön ſpricht ſich über das Weſen der Liebe aus Rickli, Joh. erſter Br., erkl. und angewendet in Predigten. S. 298 f. „Denn Gott iſt Liebe! Hohe Erkenntniß, Tiefe der Weisheit, wer faßte ſie ganz, und — wer fühlte ſie nicht! — Die h. S. ſagt nirgends: Gott iſt die Allmacht; denn Allmacht iſt nur eine Eigenſchaft Gottes und bezeichnet nicht ſein ganzes Weſen; ſie ſagt nicht: Gott iſt die Ewigkeit, die Allgegenwart, die Allwiſſenheit, denn auch dies ſind nur einzelne Strahlen der großen Sonne, die alle Welten erfüllt mit ihrer Herrlichkeit. Sie ſagt nicht einmal: Gott iſt die Weisheit, denn auch die Weisheit umfaßt nicht das ganze Weſen Gottes; aber der Apoſtel ſprach: Gott iſt Licht (1, 5), iſt der Inbegriff aller ſittlichen Vollkommenheit, und ſo ſpricht er hier: Gott iſt Liebe. Eben darin iſt er das Licht, denn die Liebe iſt das Band aller Vollkommenheit (Col. 3, 14); in ihr vereinigen ſich Gerechtigkeit und Güte, Weisheit und Wahrhaftigkeit. Gott iſt Liebe, ſein ganzes Weſen iſt darin begriffen, — er iſt die Liebe ſelbſt. Der allmächtige, der ewige, der allgegenwärtige, der allwiſſende und allweiſe Gott iſt — Liebe, iſt der reine heilige Wille, der das Wohl all ſeiner Geſchöpfe will, der ſie Alle trägt, und erhält, und ſich nie verläugnen kann, wie ſehr auch die Umſtände wechſeln! —“

**) So iſt auch Chriſti Liebe zu ſeinen Jüngern eine primitive, nicht erſt durch ihre Liebe zu ihm hervorgerufen; denn nicht ſie

irdiſchen Liebe hat daher die göttliche keine andere Analogie als die Elternliebe, welche ja ebenfalls eine urſprüngliche iſt, während alle andere nur in Form von Gegenliebe erſcheint, und nur in dem Maaße ſich äußert, als ſie Erwiderung findet.*) —

Hiermit iſt zugleich das Verhältniß beſtimmt, in welchem unſer Satz, daß Gott Liebe ſey, zu den obigen Sätzen ſteht, daß er Leben und Licht ſey. Während nämlich dieſe Gottes Weſen nach ſeiner Immanenz beſchreiben, ſo beſtimmt jener daſſelbe in ſeiner Beziehung zu einem Anderen, und ſagt

---

haben ihn erwählt, ſondern er hat ſie erwählt. Joh. 15, 16. Vgl. auch Rickli, a. a. O. S. 303.

*) Hierin iſt auch der Unterſchied zwiſchen der chriſtl. Idee der Liebe (ἀγάπη) und der helleniſchen des Eros (S. *Plat.* Sympos. T. IV. p. 428 ed. Bekk. und dazu: Baur, Symbolik u. Mythol. II. Thl. 2. Abthl. S. 242 ff.) begründet. Dieſer Unterſchied beſtehet nämlich nicht darin, daß (wie Olshauſen will: Bibl. Comm. zu Joh. 1, 14. S. 54. Anm. **)) der Eros nur die begehrende, aus Mangel entſpringende, Liebe; die Agape die aus abſoluter Fülle rein gebende Liebe ſey. Denn auch die chriſtliche ἀγάπη, ſofern ſie nothwendig eines Anderen bedarf, um zur Exiſtenz und zu ihrer Befriedigung gelangen zu können, und in dem Triebe beſteht, ſich dieſem Anderen mitzutheilen, entſpringt aus Mangel; ſo wie auf der anderen Seite auch bei dem Eros, wenn er ſich äußern will, eine Mittheilung aus innerer Fülle ſtatt finden muß. Der Unterſchied ſcheint vielmehr der zu ſeyn, daß bei der Idee des Eros, inſofern derſelbe nach Plato nichts iſt als „die Seele, ſofern ſie nach dem Idealen, den Urbildern des Schönen, ſtrebt, oder der philoſophiſche Trieb“, der das Unendliche mit dem Endlichen, das Ideale mit dem Realen vermitteln will (Baur, a. a. O. S. 244), der Quell, Grund und Anfang der Liebe in dem verlangenden Menſchen liegt, während nach der chriſtlichen Idee derſelbe in Gott iſt und erſt durch die Aeußerung der göttlichen Liebe gegen die Menſchen auch in dieſen ihr Funke entzündet wird.

aus, daß in Gott primitiv die Richtung, der Trieb, einwohne, ſich ſelbſt und ſein eigenes Weſen auch einem Anderen außer ihm einzubilden und einzupflanzen und ſein eigenes Bild in einem Anderen zu ſchauen.

Wenn demnach in der Liebe immer zugleich eine Beziehung des liebenden Subjekts zu einem Anderen geſetzt iſt, ſo muß, da Gott Liebe iſt, ſchon mit der Exiſtenz Gottes ſelbſt ein Anderes geſetzt ſeyn, gegen welches Gott die Liebe äußert, und mit welchem ſich vereinigen und eins ſeyn zu wollen, er den urſprünglichen Trieb in ſich hat. Ohne ein ſolches Andere würde Gott nicht Liebe, und da Liebe ſein Weſen ausmacht — nicht Gott ſeyn können. Welches iſt nun dieſes Andere, mit welchem Gott eins ſeyn, und durch welches er erſt zu ſeiner Exiſtenz kommen muß? Von dieſer Frage nimmt immer der Pantheismus ſeine Berechtigung her, indem er ſie dahin beantwortet, daß in der Welt der andere Faktor der Gottheit zu erkennen ſey. Damit tritt er denn aber freilich in vollkommenen Widerſpruch mit der bibliſchen Religionslehre, welche die Klippe des Pantheismus zu vermeiden und den reinen Theismus, jenem gegenüber, zu bewahren weiß durch die wichtige und einflußreiche Lehre vom Logos, die von dem Apoſtel Johannes unter allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern am meiſten ausgebildet iſt. Vgl. Ev. 1, 1—18.

Man dürfte wohl heute ziemlich allgemein darüber einverſtanden ſeyn, daß es vergeblich iſt, den wahren Sinn der Logosidee bei Johannes irgend auf grammatiſchem oder lexikaliſchem Wege finden und erörtern zu wollen.*) Da viel-

*) Die mannigfachen Verſuche, welche man gemacht hat, die Idee des Logos bei Johannes dadurch aufzuklären, daß man denſelben irgendwie als bloße Perſonifikation einer göttlichen Eigen-

mehr Johannes ſelbſt den Terminus des Logos an die Spitze ſeines Evangeliums ſtellt, ohne ihn in ſeinem genaueren Sinn

---

ſchaft betrachtete, oder daß man, wie Beza, ὁ λόγος für ὁ λεγόμενος, der Verheißene, oder für ὁ λέγων τὰ τοῦ θεοῦ (für welche letztere Erklärung man mit Unrecht den Origenes als Gewährsmann aufführt) nahm, dürften wohl heute mit Recht als antiquirt angeſehen werden können. S. *Kuinoel*, Comm. in Ev. Jo. p. 68 sqq.; Lücke, Comm. zu Joh. Ev. I. S. 206 ff. Zu den antiquirten Meinungen rechnen wir auch die freilich kaum erſt geäußerte neue Entdeckung des Herrn Dr. Mohr (Vergl. deſſen: Beitrr. zur chriſtl. Dogmatik u. neuteſtamentl. Exegeſe, 2. Heft. Marb. 1836. S. 14 f.). Nach ihm iſt λόγος von einem Verbum λέγω = faſſen, vernehmen, erkennen, das mit einer indiſchen Wurzel zuſammenhängt und verſchieden von λέγω = ſprechen, iſt, abzuleiten. Demnach ſoll das Verbalſubſt. λόγος = Vernunft (Vernehmung?), Erkenntniß (?), und gegenſtändlich das Vernünftige, Vernommene, Erkannte d. i. die Wahrheit (!) bedeuten, wie ja etwa auch σπόρος ſowohl Säung als Saat, φόρος Abgabe, als Handlung und als abgegebener Gegenſtand u. ſ. w. heiße. — Einer ernſtlichen Widerlegung dieſes Einfalls können wir uns um ſo füglicher enthalten, als es dem Verf. nicht gefallen hat, die angenommene Bedeutung von λόγος auch nur durch ein einziges Beiſpiel als wirklich zu belegen. — Beſondere Berückſichtigung fordert aber der ſinnreiche Verſuch von L. Lange (Der λόγος des Joh. grammatiſch aufgefaßt; in den „Studd. u. Kritt.“ Jahrg. 1830. H. 3. S. 642 ff.), die Idee des johanneiſchen Logos auf grammatiſchem Wege zu erörtern. Es wird nämlich eine auffallende Aehnlichkeit der Prädikate, welche den Begriffen ζωή und φῶς, die neben dem Begriff des Logos und in Verbindung mit ihm im Prologe als Hauptbegriffe erſcheinen, beigelegt werden, mit denen, die Johannes von dem Logos ſelber ausſagt, nachgewieſen. Wenn es vom Logos heißt, er ſey ἐν ἀρχῇ, er ſey bei Gott, er ſey ſelbſt Gott; ſo heißt es übereinſtimmend von der ζωή, ſie ſey ewig (αἰώνιος), ſie ſey in Gott, ſie ſey ſelbſt Gott (1 Joh. 5, 20). Eben ſo wird von dem Lichte, welches ἀληθινόν genannt wird (Ev. 1, 9. 1 Br. 2, 8), ausgeſagt,

im mindeſten zu erläutern, ſo iſt offenbar, daß er bei ſeinen Leſern hinlängliche Bekanntſchaft mit demſelben vorausſetzte, und in dem Zurückgehen auf dieſes Theologumenon ſich an eine gangbare jüdiſche Spekulation anſchloß, die er zu ſeiner Zeit als ziemlich verbreitet vorfinden mochte. Es entſtehet daher die Aufgabe, die johanneiſche Logoslehre hiſtoriſch zu erörtern und die Elemente, aus welchen ſie in

---

Gott ſey in dem Lichte (1 Joh. 1, 7), ja Gott ſey Licht (V. 5). Ferner: wie der λόγος Fleiſch geworden iſt (Joh. 1, 14), ſo iſt das Leben erſchienen (ἐφανερώθη 1 Br. 1, 2) und das Licht in die Welt gekommen (Ev. 1, 9). Daraus müſſe erhellen, daß die Begriffe ζωή, φῶς und λόγος Correlativbegriffe ſeyen, daß alſo, wie φῶς und ζωή, ſo auch λόγος von Johannes auf eine eigenthümliche abſtrakte Weiſe von Gott ſelbſt geſagt ſey und vermöge des eigenthümlichen Begriffs von λόγος, nach welchem es Lehre, Offenbarung Gottes, die ſich durch das Sprechen äußere, bedeutet, Gott ſelbſt als den Urgrund alles Daſeyns, aller Wahrheit und Offenbarung, bezeichne. — Allein wollte man auch zugeben, daß λόγος τοῦ θεοῦ in der hier angenommenen Bedeutung von „Offenbarung Gottes" geſagt ſeyn könne, ſo iſt es doch gewiß ohne Beiſpiel, daß λόγος das offenbarende Subjekt, hier Gott, bedeute. Und dann iſt auch die Analogie zwiſchen den Prädikaten des Logos auf der einen und denen des Lebens und Lichts auf der anderen Seite nicht ſo groß, als es nach dieſer Ausführung ſcheint. Denn das πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, was vom Logos prädicirt wird, bezeichnet weſentlich eine andere Beziehung zu Gott als das ἐν θεῷ εἶναι (ὁ θεὸς ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 26; πρὸς τὸν θεὸν εἶναι wird in Bezug auf ζωή gar nicht geſagt —), was vom Leben, und das: ὁ θεὸς ἐν τῷ φωτί ἐστι, was in Bezug auf das Licht ausgeſagt wird. Eben ſo iſt es in weſentlich anderem Sinne zu verſtehen, wenn geſagt wird: θεός ἐστιν ὁ λόγος (Ev. 1, 1), als wenn es heißt: ὁ θεός ἐστιν ἡ ζωὴ αἰώνιος oder: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν. Vgl. auch Lücke, a. a. O. S. 205 f., *Grimm*, de Joanneae Christologiae indole Paulinae comparata. Lips. 1833. p. 21. not. 16.

der Ausbildung, in der ſie im N. T. erſcheint, abzuleiten iſt, nach den verſchiedenen Entwickelungsſtufen der jüdiſchen Religionslehre in der Kürze darzuſtellen.*)

Ein jeder wahre monotheiſtiſche Gottesglaube, wie er das herrliche Eigenthum der teſtamentiſchen Religion iſt, ſcheint an dem inneren Widerſpruche zu leiden, daß man ſich einerſeits Gott als ein perſönliches, über= und außerweltliches, und andererſeits doch wieder als ein in der Welt wirkſames und lebendiges Weſen denken ſoll. Er, der in dem Himmel iſt, als der einige wahre Gott (Pſ. 115, 3. vgl. Matth. 6, 9), ſoll doch auch als der lebendige die Erde erfüllen (Jer. 23, 24), und während der Menſch, ſelbſt nur ein Geſchöpf aus Gottes Hand, Ihn von der Welt, welche Sein Werk iſt, beſtimmt unterſcheiden und als den Unendlichen, Erhabenen und Unerreichbaren verehren ſoll, ſoll er doch Denſelben in eben dieſem Seinem Werke, in der Natur und der Geſchichte, alſo doch in dem Endlichen, fühlen, finden und ſchauen. Bei dieſem ſcheinbaren Widerſpruche liegt ein Abweg nach zweien Seiten hin ſehr nahe. Entweder nämlich trennt man Gott und Welt zu ſehr, indem man ihr Verhältniß zu einander als ein gegenſätzliches auffaßt, und verfällt dann in einen deiſtiſchen Dualismus, welcher die

---

*) S. außer den Erörterungen in den Commentaren zu Joh. (vorzügl. bei Lücke, I. S. 205 ff., Tholuck, zu Joh. 1, 1., Olshauſen, zu Joh. 1, 1., Paulus, Comm. zu Joh. Abſchn. I., de Wette, Kurze Erkl. des Evang. u. der Briefe Joh. S. 10—13) auch noch *Rettberg*, an Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet, p. 24 sqq., Dähne, Entwickelung des paulin. Lehrbegr. S. 113—118; Baur, die chriſtl. Gnoſis. S. 36—52; Br. Bauer, der altteſtamentl. Hintergrund im Ev. des Joh. (Ztſchr. für ſpeculat. Theol. 1. B. 2. H. S. 160—192.

Gottheit, wenn er auch in ihr irgendwie den Grund von dem Seyn der Welt erkennt, doch außer alle Beziehung zu dieſer ſetzt. Oder man hält Gott und Welt nicht weit genug auseinander, indem man beide identificirt, und verfällt dann in den Pantheismus, welcher, indem er die Welt gleich ewig mit der Gottheit ſetzt, jene negirt und ihr Seyn in dem Seyn Gottes aufgehen läßt. Dort gehet die lebendige Kraft; hier die Perſönlichkeit Gottes verloren. Auf jenen Abweg hat ſich hauptſächlich der zur Spekulation geneigtere, tiefere orientaliſche Geiſt mit ſeinen dualiſtiſchen Religionsſyſtemen; auf dieſen der Occident mit ſeiner heidniſchen Naturvergötterung verirrt. Zwiſchen beiden Abwegen aber hat die teſtamentiſche Religion, wenn ſie auch in der Form ihrer Vorſtellungen bald an den einen, bald an den anderen ſtreifte, doch immer glücklich die rechte Mitte zu behaupten gewußt.

So wie der Menſch überall erſt aus der Betrachtung der ihn umgebenden Dinge und der Reflexion über ſein eigenes Ich zu dem Gedanken eines Gottes geführt wird, und ſich das Gottesbewußtſeyn urſprünglich nur auf dem Grunde des Welt- und Selbſtbewußtſeyns entwickelt und erhebt, ſo daß Gott nur mit der Welt und dem eigenen Ich des Menſchen zugleich gedacht und gewußt wird: ſo ward auch auf den früheſten Entwickelungsſtufen der teſtamentiſchen Religionsvorſtellungen, im Gebiete des Hebraismus, Gott immer nur in ſeinem Verhältniſſe zur Welt betrachtet und ſein Weſen nach Maaßgabe dieſes Verhältniſſes beſtimmt. Man unterſchied zwar ſtreng zwiſchen Gott und Welt und dachte ſich jenen, als ein für ſich exiſtirendes perſönliches Weſen, über dieſe erhaben; aber man hielt eben ſo entſchieden auch den Urſprung der Welt aus Gott und eine allgegenwärtige Wirkſamkeit Gottes in der Welt feſt. Der hieraus ſich er=

gebende Widerſpruch ward mehr verdeckt als ausgeglichen, indem man nach der Analogie einer menſchlichen Individualität der Gottheit ein perſönliches Weſen (Angeſicht, פָּנִים) zuſchrieb, aber zugleich auch in ihr eine Kraft ſetzte, die in dem Geiſte (רוּחַ) Gottes ruhete, und ſich durch das Sprechen oder das Wort Gottes (דָּבָר) kund gab, und durch welche Gott allenthalben in der Welt wirkte und ſich äußerte. So iſt es das Wort Gottes (*λόγος* oder *ῥῆμα θεοῦ* oder *κυρίου*), durch welches die Welt geſchaffen und alle Dinge in's Daſeyn gerufen werden (1 Moſ. 1, 3. 6 u. a. Pſ. 33, 9), und in dem Worte und Geiſte des Herrn hat Alles den Grund ſeines Beſtandes (Pſ. 33, 6). Es iſt ferner das Wort Gottes, das der Herr im Geſetze auf Sinai zu ſeinem Volke ſpricht, um ſich ihm als den Heiligen in Iſrael zu offenbaren; und es iſt endlich das Wort Gottes, welches ſo häufig zu den Propheten geſchah und ihnen eingab was ſie durch den Geiſt reden ſollten, um den Rathſchluß Gottes ſeinem Volke zu verkündigen. Wenn auf dieſe Weiſe die Wahrheit und Reinheit des monotheiſtiſchen Glaubens wohl behauptet und, indem die Wirkſamkeit des überweltlichen Gottes in der Welt unter der Form des Sprechens dargeſtellt ward, alle materialiſtiſchen Vorſtellungen von derſelben fern gehalten wurden, ſo geſchah dieſes doch nur auf Koſten der Geiſtigkeit der Vorſtellungen vom göttlichen Weſen ſelbſt, welches ja doch immer anthropomorphiſtiſch, und darum noch in beſchränkter Weiſe, aufgefaßt ward. Noch weit mehr aber hat ſich der Hebraismus an dem *πρέπον*, welches man nach der ſpäteren verfeinerten Anſicht bei dem Denken über Gott beobachten ſoll, verſündigt, indem er den höchſten Gott nicht für zu erhaben hielt, als daß er nicht zu Zeiten in menſchlicher Geſtalt auf Erden erſcheinen und gewiſſe Erfolge in der Welt bewirken ſollte. So iſt nach dem

Glauben der hebraiſchen Nation in dem Kindesalter der patriarchaliſchen Zeit Gott leibhaftig unter den Menſchen gewandelt, oder er iſt in dem vorzugsweiſe ſogenannten Engel des Herrn auf Erden erſchienen zum Rath und zur Hülfe der Seinen und ſeines Volks.*) Später hat dagegen die Phantaſie des Hebräers den Himmel mit einem Heere ſolcher Engel bevölkert, die nur die Beſtimmung haben, die Befehle Gottes auf Erden auszurichten. Man verſtand demnach wohl ſchon im Hebraismus, das Weſen Gottes in ſeiner Aſeität zu unterſcheiden von ſeiner ſich in der Welt offenbarenden Kraft. Aber man hatte noch nicht über je-

---

*) Vgl. z. B. 1 Moſ. 16, 7 mit V. 10. 11. 13. — 2 Moſ. 3, 2 mit V. 4; 32, 34 mit 33, 2. 3. Hieher gehört auch die Erwähnung des Angeſichtsengels Jeſa. 63, 9. Wenn auch hier und anderwärts der Ausdruck „Engel Jehovah's" mit „Jehovah" ſelber wechſelt; wenn dem Engel Gottes göttliche Prädikate beigelegt werden; ja wenn ſich beide neben einander erwähnt finden, ſo daß ſie als von einander unterſchieden erſcheinen: ſo folgt daraus doch noch keineswegs, daß man unter dieſem מַלְאַךְ יְהוָה ein perſönliches, neben Gott exiſtirendes, göttliches Weſen, wie den Metatron des Talmud, der als angelus increatus oder Offenbarer Gottes gedacht ward (ſ. *Danz* in *Meuschen*, N. T. e Talm. et antiquitt. Hebr. illustr. p. 722 sqq.), ſich vorgeſtellt habe (Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T. 1 Thl. 1 Abthl. S. 215 ff. vgl. Tholuck zu Joh. S. 48—51. 5 A. und zu Br. a. d. Röm. S. 358. 2 A.). — Gerade der Umſtand, daß der Engel Jehovah's für Jehovah ſelbſt geſetzt wird, beweiſet die Identität von beiden; und wenn doch beide unterſchieden neben einander vorkommen, ſo ſoll der Engel Jehovah's nur als Repräſentant Gottes gedacht werden, inſofern dieſer in der Welt wirkſam iſt. Es iſt dann dieſe Engelsgeſtalt eine von den ſinnlichen Erſcheinungsformen, welche der höchſte Gott, um auf Erden thätig zu ſeyn, angenommen hat. Vgl. Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. S. 307.

nes Weſen Gottes an ſich irgend welche Reflexionen ange= ſtellt, und wußte auch die Beziehung deſſelben zur Welt ſich vorſtellig zu machen, ohne irgendwie ein zweites vermitteln= des hypoſtatiſches Weſen in Gott anzunehmen. Wenn da= her hie und da in einzelnen Ausdrücken und Formeln das Wort Gottes hypoſtaſirt erſcheint und ihm göttliche Attri= bute beigelegt werden (Pſ. 33, 4; 119, 89. 104. 105; 147, 15. Jeſa. 40, 8; 55, 11 u. a.), ſo hat man, eben weil der Gedanke von mehreren Perſonen in der Gottheit jener früheren Zeit des Hebraismus ganz fremd iſt, hierin nichts als eine poetiſche Perſonifikation zu erkennen.

Ein weſentlicher Fortſchritt in der Gottes=Lehre giebt ſich aber in der ſpäteren Periode bei den verſchiedenen Zwei= gen des nachexiliſchen Judenthums kund. Nicht ohne al= len Einfluß der orientaliſchen Philoſophie, wozu bei den alexandriniſchen Juden noch der griechiſche Geiſt als ein neues Bildungsmoment hinzugetreten war, hatte ſich bei den an der altteſtamentlichen moſaiſchen Religionslehre als an der Grundlage des religiöſen Glaubens feſthaltenden Juden ein Hang zur metaphyſiſchen Spekulation einheimiſch gemacht*), welcher zunächſt in Bezug auf d ie Gottes=Lehre die Wirkung hatte, daß man nun anfing, bei der philoſophiſchen Be= trachtung Gottes von ſeiner Verbindung mit der Welt zu abſtrahiren und über ſein Weſen an ſich zu reflecktiren. Die Einſicht, daß von Gott, dem Abſoluten, Ewigen und Un= endlichen alle ſinnlichen Vorſtellungen fern gehalten werden müſſen, hatte zunächſt die Folge, daß man Gottes Weſen immer mehr entkörperte, ſich daſſelbe immer geiſtiger dachte

*) Vgl. de Wette, Bibl. Dogm. §. 76 ff. §. 172; **Baum= garten=Cruſius**, Bibl. Theol. §. 17 u. 19; v. Cölln, Bibl. Theol. I. §. 75. 78.

und deßhalb den im A. T. ſo gewöhnlichen Anthropomorphismus möglichſt zu vermeiden ſuchte. Man konnte ſich daher auf dieſem Standpunkte auch nicht mehr mit dem Gedanken befreunden, daß Gott ſelbſt der Unendliche und an ſich Seiende irgend eine Verbindung mit dem Endlichen eingehen und unmittelbar in der Welt ſich thätig erweiſen ſollte. Spuren dieſer Denkart finden wir theils in der alexandriniſchen Ueberſetzung des A. T., wenn ſtatt Gottes ſelbſt ein Engel erwähnt wird (Hiob 20, 15. Pſ. 8, 6; 96, 7 vgl. 9; 137, 1. Hoſ. 12, 4. Jeſa. 9, 6. Vgl. 2 Moſ. 4, 16; 18, 19, wo ſtatt Gott ſteht: *τὰ τοῦ θεοῦ* *)); theils in den Targumim, wo Gott, inſofern er der in der Welt wirkſame und offenbare iſt, durch den Ausdruck „Wort Jehovah's" (מֵימְרָא דִי יְהוָֹה) umſchrieben wird.**) Aber es führte

---

*) Wiewohl die LXX an anderen Stellen ſolche Umſchreibungen vermeiden und den Namen *Κύριος* oder *Θεός* gebrauchen, weil dieſe Namen nach alexandriniſcher Anſicht ohnedieß nur uneigentlich auf das höchſte Weſen angewandt werden können. S. Dähne, geſchichtl. Darſt. der jüdiſch-alexandrin. Religions-Philoſophie. 2 Abthl. S. 49 ff. — Ueber den Charakter der alexandrin. Ueberſetzung überhaupt ſ. *J. D. Michaelis*, diss. de indiciis philos. gnosticae tempore LXX, in Syntagm. comm. P. II. Gott. 1767, und darüber: Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 111; beſonders aber: Dähne a. a. O. 2 Abthl. S. 1—72. Auch gehört hieher die ſpätere jüdiſche Vorſtellung, daß das Geſetz durch Engel gegeben ſey. AG. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. S. Uſteri, Paul. Lehrbegr. S. 186. 4 A.

**) Unrichtig iſt es wohl, in dieſem Ausdrucke den Gedanken von der Perſönlichkeit des göttlichen Wortes zu finden, wie es z. B. Olshauſen thut (Bibl. Comm. S. 32). Denn es iſt die Formel nichts als einfache Umſchreibung des Subjekts „Gott", ſo wie auch z. B. geſagt wird: מֵימְרָא דִי דָוִד für „David". Und wenn der Ausdruck mit dem anderen: שְׁכִינְתָּא alternirt,

dieſelbe Denkart auch noch zu einem ganz beſonderen Philoſophem. Um nämlich die Beziehung der überweltlichen und vor dem endlichen Menſchengeiſte verborgenen Gottheit zu der Welt ſich denkbar zu machen, unterſchied man von dem Weſen Gottes ſeine Kraft dergeſtalt, daß man die letztere als ein eigenes ſubſtanzielles Weſen, als eine perſönlich für ſich exiſtirende Hypoſtaſe, ſich vorſtellte, in welcher Gott offenbar ſey, und durch welche er ſeine Beziehung zur Welt vermittele. Die ſolchergeſtalt zu einer eigenen Hypoſtaſe in der Gottheit erhobene göttliche Kraft war aber zunächſt nicht das Wort Gottes, in welcher ſich nach den altteſtamentlichen Begriffen die göttliche Kraft äußerte; ſondern da das Weſen, welches, als eine eigene Perſon von Gott ſelbſt unterſchieden, die Welt ſo geſchaffen hatte, daß Alles ſehr gut war (1 Moſ. 1, 31), und zur Erhaltung der Ordnung in der Welt fortwährend mit Einſicht und Planmäßigkeit thätig ſeyn mußte, nothwendig als ein intelligentes und ſeiner ſelbſt ſich bewußtes zu denken war, ſo verfiel man darauf, diejenige Eigenſchaft des göttlichen Wiſſens, von welcher die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt abzuleiten iſt, die Weisheit (חָכְמָה), zu hypoſtaſiren und als die das Unendliche mit dem Endlichen vermittelnde Kraft zu betrachten. Wenn nun ſchon in dieſer neuen Bezeichnung, inſofern in ihr der Begriff der bewußten Einſicht liegt, die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des Gott und die Welt vermittelnden We-

---

ſo erklärt ſich dieſes daher, daß auch dieſe letzte Formel häufig für Gott ſelbſt, inſofern er in der Sinnenwelt thätig iſt, ſtehet. S. *Winer*, de Onkeloso eiusque paraphrasi Chald. p. 10 sqq.; v. Cölln, Bibl. Theol. I. S. 500 f. — Ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch iſt auch in der ſamaritaniſchen Theologie anzutreffen. Vgl. auch in dieſer Beziehung *Gesenius*, de Samarit. theol. p. 12 sqq.

ſens hervorgehoben iſt, ſo iſt in ihr freilich auf der anderen Seite der Begriff der Thätigkeit und Wirkſamkeit, durch welche jene Vermittelung bedingt iſt, und die in dem früheren Terminus des Worts Gottes (λόγος) mehr hervortritt, nicht ſo unmittelbar ausgedrückt. In dieſem Sinne wird die Weisheit vorzüglich in dem alexandriniſchen Buche der Weisheit 6, 22—9, 19 geprieſen. Weniger entſchieden ſind die Darſtellungen im paläſtinenſiſchen Buche des Sirach 1, 1—10 und K. 24, welchen unſtreitig die Aeußerungen über die Weisheit in den Sprüchww. 7, 11 ff. 8, 22—31 vgl. Hiob 28, 12 ff. — zu Grunde liegen, hieher zu ziehen, indem in ihnen wahrſcheinlich nur diejenige Art von Perſonifikation ſtatt findet, nach welcher Attribute gewiſſer Subjekte als wirkliche Perſonen dichteriſch beſchrieben werden.*)

Bei Weitem mehr entwickelt tritt die Spekulation über das Weſen Gottes und ſein Verhältniß zur Welt in der alexandriniſch-jüdiſchen Religionsphiloſophie hervor, als deren Repräſentanten wir Philo zu betrachten haben.**) Den Grund-

---

*) S. Bretſchneider, a. a. O. S. 201—242. Lücke, Comm. zu dem Ev. Joh. I. S. 221—228. Grimm, Comm. über das B. der Weish. S. XV. d. Note u. S. 202 f.; beſonders Dähne, geſchichtl. Darſt. ꝛc. 2 Abthl. S. 130 ff. 154 ff. Letzterer weiſet ſehr umſichtig ſowohl die Meinung derer, welche (wie etwa v. Cölln, Bibl. Theol. I. S. 399) die Weisheit des Siraciden für eine wirkliche Hypoſtaſe halten, als die Anſicht derer, welche in den Beſchreibungen des Buchs der Weish. nur eine Perſonifikation dieſes Begriffs anerkennen wollen (wie Paulus, Comm. zu Joh. S. 29 ff.), zurück.

**) Das Intereſſe, welches die alexandriniſche Richtung des philoſophiſchen Judenthums in ihrem Verhältniſſe zu dem Chriſtenthume erweckt, hat in neuerer Zeit mannigfache Darſtellungen der Lehrſätze jener Richtung veranlaßt — Darſtellungen, welche, wenn

gedanken in ſeinem Syſteme macht der aus der platoniſchen Philoſophie entlehnte Satz aus, daß Gott als das rein und ſchlechthin Seiende (τὸ ὄν) in völliger Namens- und Eigenſchaftsloſigkeit unerreichbar fern von der Materie (ὕλη) exiſtire und mit dieſer in keinerlei Verbindung oder Berührung kommen könne. Da nun doch Philo, wollte er anders den jüdiſchen Charakter nicht ganz verläugnen, irgendwie eine Wirkſamkeit Gottes in der Welt ſtatuiren mußte, ſo bot ſich ihm hier der Ausweg dar, daß er gewiſſe göttliche Kräfte (δυνάμεις) annahm, welche, unterſchieden von Gott ſelbſt, deſſen Beziehung zur Welt vermittelten. Als Inbegriff dieſer Kräfte ſetzt er, ſich an die altteſtementliche Idee vom göttlichen Schöpferworte, weil dieſe die am wenigſten ſinnliche und die würdigſte Vorſtellung vom göttlichen Wirken enthält, anſchließend*), den göttlichen Logos (θεῖος λόγος, λόγος τοῦ θεοῦ) als ein perſönliches Weſen

---

auch in verſchiedenem Sinn und verſchiedener Tendenz unternommen, doch zum größten Theil ſehr verdienſtlich ſind. Es gehören hieher: Stahl, Verſ. eines ſyſtemat. Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien, in Eichhorn's allg. Bibl. der bibl. Literatur B. 4. St. 5. — *Grossmann*, Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. — *Scheffer*, Quaestionum Philonianarum Part. I et II. Marb. 1829 und 1831. — Gfrörer, Krit. Geſchichte des Urchriſtenth. 1 Bd. Philo u. die alexandrin. Theoſophie. Stuttg. 1831. — Dähne, Geſchichtl. Darſtellung der alexandrin.-jüdiſchen Religions-Philoſophie. I Abthl. Halle 1834.

*) Ueber dieſe in den orientaliſchen Religions-Syſtemen hauptſächlich gewöhnliche Vorſtellung vom Sprechen Gottes zur Bezeichnung der göttlichen Wirkſamkeit überhaupt vgl. Bäumlein, Verſ., die Bedeutung des Johanneiſchen Logos aus den Religions-Syſtemen des Orients zu entwickeln. Tüb. 1828. u. *Olshausen*, progr. de loco Hebr. 4, 12. 13 (abgedr. in deſſ. Opuscc. theoll. Berol. 1833. p. 125 sqq.).

zwiſchen Gott und die Welt und faßt ihn als den Offenbarer Gottes und als den Vermittler zwiſchen ihm und der Welt auf. Er iſt es, der aus der Materie die Welt gebildet hat und ſie durch verſchiedene Kräfte erhält. Nach der Analogie eines handelnden und wirkenden Menſchen, der, ehe er handelt, ſich erſt einen Plan im Geiſte entwirft, unterſcheidet aber Philo zwei verſchiedene Relationen des Logos. Er denkt ſich ihn nämlich 1) immanent als dasjenige, das gleichſam den Plan oder das Modell und Urbild der zu bildenden Welt, die geiſtige oder intelligible Welt (κόσμος ἀσώματος, ἀόρατος, νοητός), entworfen hat, und nennt ihn in dieſer Beziehung: λόγος ἐνδιάθετος (ὁ λόγος ὁ ἐν διανοίᾳ), und 2) tranſitiv als dasjenige, das jenem Urbilde gemäß die wirkliche, reale Welt (κόσμος σωματικός, ὁρατός, αἰσθητός) gebildet hat, in welcher letzteren Beziehung der Logos προφορικός (προφορὰ ἡ ἀπὸ στόματος καὶ γλώττης) heißt. So iſt der Logos ſowohl Gedanke, Intelligenz und Vernunft (νοῦς), als auch That und Kraft. Er befaßt alſo die σοφία und das ῥῆμα — das Sprechen, als Bezeichnung des göttlichen Wirkens — in ſich.

Nach dieſer Darlegung der hiſtoriſchen Prämiſſen, auf welchen die johanneiſche Logos-Lehre ruhet, liegt uns ob, dieſe ſelbſt genauer zu betrachten, um dann das Verhältniß, in welchem ſie zu der früheren altteſtamentlichen und alexandriniſchen Form jener Lehre ſtehet, beſtimmen zu können.

Da wir es noch nur mit den johanneiſchen Anſichten über die Zeit vor der wirklichen Erſcheinung des Logos auf Erden zu thun haben, ſo kommt hier von dem Prologe zum Evangelium Johannis, welcher eine kurzgefaßte Geſchichte des Logos überhaupt enthält, nur der erſte Theil (K. 1, V. 1 — 5) in Betracht, der die Verhältniſſe des Logos in ſei-

ner jenſeitigen Exiſtenz bei Gott beſchreibt. In dieſem erſten Theile aber wird zuerſt von der Natur des Logos in ſeinem Verhältniſſe zu Gott (V. 1 u. 2) und dann von ſeinem Weſen und ſeinen Funktionen im Verhältniſſe zur Welt (V. 3—5) gehandelt.*) Wir haben hier zunächſt, da wir in dieſem erſten Abſchnitt das Weſen Gottes an ſich betrachten, von jenem zweiten Verhältniſſe des Logos zu abſtrahiren und hauptſächlich das Verhältniß zwiſchen Gott und dem Logos nach V. 1 u. 2 in Erwägung zu ziehen.

Sehen wir zuerſt auf die Form dieſer Stelle, ſo beſteht V. 1 aus dreien Sätzen, welche kettenartig mit einander verknüpft ſind, dergeſtalt, daß immer der folgende Satz mit dem Begriffe beginnt, mit welchem der vorhergehende ſchloß. Das logiſche Verhältniß dieſer drei Sätze iſt aber dieſes, daß je der folgende Satz immer ein neues Merkmal des Logos zu dem Inhalte des vorigen hinzufügt. Der erſte Satz nun (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) ſagt einfach das vorweltliche, uranfängliche Seyn**) des Logos aus. Hierzu giebt der zweite

---

*) Dieſe Darſtellung des Johannes von dem Logos nach ſeinem immanenten Seyn bei Gott und ſeinem Wirken und ſeinen Funktionen außer Gott läßt ſich allerdings mit der philoniſchen Unterſcheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und λ. προφορικός vergleichen; jedoch nur inſofern in beiden Disjunktionen das Verhältniß der Immanenz und Emanenz ausgeſprochen iſt.

**) Allerdings iſt hier ἀρχή nicht an ſich von einem abſoluten Anfang, Uranfang, Ewigkeit zu verſtehen und ἦν, im Gegenſatze zu ἐγένετο V. 3, von dem dauernden, zeitloſen Seyn der ewigen Gegenwart zu erklären (ſ. Lücke, Comm. z. d. St.). Obgleich daher in dieſer Stelle zunächſt der Logos nicht nach ſeinem Werden, ſondern als der ſchon gewordene und ſeyende beſchrieben und ſein Seyn vor dem Anfange aller Dinge behauptet wird, ſo daß es noch denkbar bleibt, daß der Logos ſelbſt, ehe durch ihn die Welt geſchaffen ward, irgend einen Anfang gehabt habe und

Satz (*καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*), um die Art und Weiſe des vorweltlichen Seyns des Logos näher zu beſtimmen, das neue Merkmal des *πρὸς τὸν θεὸν εἶναι*. In demſelben iſt eine doppelte Ausſage über die nähere Beſchaffenheit jenes vorweltlichen Seyns enthalten. Denn 1) wird behauptet, daß der Logos bei Gott geweſen ſey.*) Da räumliche Verhältniſſe auf Gott keine Anwendung leiden, ſo iſt nach dem eigentlichen Sinn dieſes Ausdrucks zu fragen. Ganz zwecklos iſt es, ſich mit Künöl etwa auf Stellen, wie Joh. 12, 26; 14, 2. 3; 17, 24. 1 Theſſ. 4, 17, zu berufen und daraus zu beweiſen, daß die Formel: bei Gott (Chriſto) ſeyn — nur ein Ausdruck für das Genießen der vollkommenſten Seligkeit ſey und alſo an unſerer Stelle Joh. nur ſagen wolle, daß im Anfang der Logos in ſeiner göttlichen Nähe die höchſte Seligkeit genoſſen habe. Denn geſetzt auch, daß auf die angegebene Weiſe der Begriff der höchſten Seligkeit wirklich umſchrieben würde — was wir übrigens in Bezug auf die genannten Stellen nicht zugeben können —: ſo könnte das doch nur geſchehen, weil das „bei Gott ſeyn" die Bedingung und der Grund der Seligkeit iſt, und es fragte ſich dann immer noch, welches Verhältniß zu

---

erſt ſelbſt irgendwann zur Exiſtenz bei Gott gekommen ſey: ſo ſcheint es ſich doch als eine nothwendige Conſequenz aus dem johanneiſchen Satze, daß Gott Liebe ſey (woraus nothwendig folgt, daß auch ſtets ein geliebter Gegenſtand für Gott vorhanden ſeyn muß), zu ergeben, daß das Seyn des Logos bei Gott als ein abſolut anfangsloſes gedacht werden muß, weil es ſonſt irgendwann einen Zuſtand in Gott hätte geben müſſen, wo er noch nicht Liebe, folglich auch noch nicht Gott, hätte ſeyn können.

*) Ueber die Präpoſ. *πρός* in Verbindung mit Verbis der Ruhe in dem Sinne von *παρά* c. dat. (vergl. mit unſ. St. Joh. 17, 5: *παρά σοι*) ſ. *Fritzsche*, Comm. in Ev. Marci S. 201 f.

Gott denn in jener Formel gemeint ſey, wenn darin die höchſte Seligkeit begründet ſeyn ſoll. Eher können mit Lücke u. A. zur Vergleichung Stellen, wie Sir. 1, 1: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ᾽ αὐτοῦ ἐστιν εἰς αἰῶνα;* Weish. 9, 4, wo die *σοφία* als *τῶν* (*τοῦ θεοῦ*) *θρόνων πάρεδρος* beſchrieben wird; Sprw. 8, 30, wo die Weisheit von ſich ſagt: *ἤμην παρ᾽ αὐτῷ* (*τῷ κυρίῳ*), hebr. אֶהְיֶה אֶצְלוֹ — hieher gezogen werden. Nur ſind auch dieſe Ausdrücke zu unbeſtimmt und geben an ſich nichts als den Begriff irgend einer Verbindung mit Gott oder irgend einer Beziehung zu ihm. Wenn wir daher zunächſt in unſerem johanneiſchen Satze auch weiter nichts ausgeſprochen finden können als die innige Verbindung zwiſchen Gott und dem Logos, ohne daß dieſe Verbindung ihrer näheren Beſchaffenheit nach irgendwie beſtimmt würde, ſo läßt ſich doch negativ ſo viel ſagen, daß Johannes in dem Logos nicht eine bloße Eigenſchaft Gottes geſehen haben kann, wie man etwa ſagt: bei Gott iſt Weisheit, Rath, Verſtand — für: Gott hat, beſitzt Weisheit u. ſ. w. Das erkennt man, abgeſehen davon, daß in dieſem Sinne die Präpoſ. *πρός* im Griechiſchen wohl nicht gebraucht werden kann, daraus*), daß 2) in unſerem Satze der Logos als ein ſelbſtſtändiges Weſen von Gott perſönlich unterſchieden wird, indem er durch den Artikel individualiſirt und Gotte gegenüber geſtellt iſt.

Die nähere Beſtimmung der Beziehung, in welcher der Logos als ein ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen zu Gott ſtehet, welche in dem zweiten Satze nicht gegeben iſt, wird dann im dritten (*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*) nachgeholt. Bei dieſem nach ſeinem dogmatiſchen Sinn ſo ſchwierigen Satze

*) Noch andere Gründe, welche eine ſolche Annahme als unſtatthaft erweiſen, ſ. bei Lücke, Comm. z. Ev. Joh. S. 209 f.

iſt zuvörderſt kein Zweifel, daß das Wort θεός als Prädikat und nicht als Subjekt genommen werden muß. Wäre das letzte der Fall und ſollte alſo etwas über Gott und ſein Verhältniß zum Logos in deſſen Seyn bei Gott ausgeſagt werden, ſo müßte — aller anderen Gründe zu geſchweigen (ſ. d. Ausll.) — der Artikel vor θεός ſtehen, indem ja dann der Begriff Gott dem von ihm unterſchiedenen des Logos, als ein perſönlich-individuelles Weſen dem anderen, gegenübergeſtellt wäre; wie denn auch im zweiten Satze, wo dieſes wirklich der Fall iſt, das Wort θεός den Artikel hat (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). Daß aber θεός als Prädikat die erſte Stelle im Satze einnimmt, hat ſeinen Grund in der oben beſprochenen kettenartigen Verknüpfung der einzelnen Sätze in dieſem erſten V. — Aber auch, wenn man das Wort θεός als Prädikat verſteht, iſt noch eine doppelte Auffaſſung des Satzes möglich. Man kann nämlich 1) eine völlige Subjektseinheit zwiſchen Gott und dem Logos annehmen, ſo daß beide Ausdrücke identiſch und nur verſchiedene Namen für eine und dieſelbe Sache wären. Dieſe Auffaſſung, von welcher die kirchlich ſanctionirte Lehre von der Dreieinigkeit und, in Uebereinſtimmung mit ihr, auch die neuere „ſpekulative Theologie" ausgehet, bringt aber dieſen dritten Satz in Widerſpruch mit dem zweiten. Denn es iſt nach ihr unmöglich, den ſubſtanziellen Unterſchied zwiſchen Gott und dem Logos und die perſönliche Selbſtſtändigkeit des letzteren, welche doch im zweiten Satze unwiderſprechlich behauptet iſt, noch feſtzuhalten, und man wird ſich immer zu einer mehr oder weniger ſabellianiſchen Anſicht, die in dem Logos nur eine Qualität oder Relation Gottes ſelbſt erkennt, verſtehen müſſen.*) Und

*) Ganz klar ſpielt z. B. in das Sabellianiſche hinüber die

wenn dann auch erinnert wird, daß man die Begriffe von menſchlich-iſolirter Individualität nicht auf die erhabenen Verhältniſſe in der Gottheit übertragen dürfe, da, wenn das Abſolute nach den Geſetzen des Raumes und der Zeit gemeſſen werde, die Widerſprüche nicht ausbleiben können*), ſo muß doch zwiſchen den menſchlichen und göttlichen Verhältniſſen irgendwie eine Analogie ſtatt finden und die von dieſen gegebene Beſtimmung irgendwie denkbar ſeyn, ſo daß immerhin der Dialektik ihr Recht verbleibt, ſich gegen die Anerkennung ſolcher Beſtimmungen des göttlichen Weſens, die in ſich ſelbſt widerſprechend ſind, zu ſträuben.**) Ferner läßt ſich gegen die genannte Auffaſſung auch der grammatiſche Grund geltend machen, daß nach ihr, auch wenn man das θεός als Prädikat nehmen will, der Artikel vor dieſem Worte (ὁ θεός) ſtehen müßte. Denn daß im N. T. kein Unterſchied zwiſchen dem artikelloſen θεός und dieſem Worte mit dem Artikel beobachtet werde, iſt nur dann richtig, wenn man dieſen Unterſchied, etwa nach Vorgang von Philo (de somn. p. 655), dahin beſtimmt, daß ὁ θεός den wahren, höchſten Gott bedeute, θεός aber einen

Bemerkung von Matthies, Propädeutik der neuteſtamentlichen Theologie. Greifsw. 1837. §. 125: „Gott, zunächſt in der Allgemeinheit ſeines ſubſtanziellen Seyns an oder in ſich gedacht, iſt θεός; aber er in der ewigen Selbſtoffenbarung und Vermittelung ſeiner, und hiermit als unendliches Denken oder abſolute Vernunft ſich wiſſend und äußernd, iſt der λόγος." Vgl. Uſteri, Paulin. Lehrbegr. S. 338.

*) S. Olshauſen, Bibl. Comm. zu Joh. 1, 1. S. 40. — Marheinecke, chriſtl. Dogmatik §. 426. — Uſteri, a. a. O. S. 336 f.

**) Vgl. die Kritik der kirchlichen Trinitätslehre von Schleiermacher: der chriſtl. Glaube II. §. 170—172.

weiteren Umfang habe und nur von Weſen gebraucht werden könne, welchen **uneigentlich** (ἐν καταχρήσει) das Prädikat der Gottheit zukomme. Eine ſolche Unterſcheidung wäre allerdings grundlos, denn es iſt bekannt, daß in ſehr vielen Fällen das Wort ϑεός auch ohne Artikel von dem einen, höchſten Gott geſagt wird.*) Es iſt aber jene Behauptung ein falſches Vorgeben, wenn überhaupt jeder Unterſchied zwiſchen den bezeichneten Ausdrucksweiſen geläugnet wird. Denn es iſt ja ſchon in der Bedeutung des Artikels überhaupt begründet, daß das einfache ϑεός ein Gattungsbegriff iſt und von Gott überall da geſagt wird, wo er nur im Gegenſatze zu den Menſchen oder der Kreatur überhaupt ſeinem göttlichen Weſen nach beſchrieben werden ſoll; wogegen ὁ ϑεός als nomen proprium erſcheint und Gott als Einzelweſen im Unterſchiede von irgend welchen anderen Individuen darſtellt.**) Sollte daher Subjektseinheit und Iden-

---

*) S. **Winer**, Gramm. S. 115.

**) Dieſer Unterſchied wird z. B. klar aus Joh. 1, 18 vgl. 5, 18. — 3, 2, wo der Umſtand, daß, wie man aus den Wundern Jeſu erkannte, Gott mit ihm war (ἐὰν μὴ ᾖ ὁ ϑεὸς μετ' αὐτοῦ), als Beweis von ſeiner göttlichen, übermenſchlichen Abkunft gilt (ἀπὸ ϑεοῦ ἐλήλυϑας). — 1, 6 vgl. 6, 46: Παρὰ ϑεοῦ können Viele ſeyn; παρὰ τοῦ ϑεοῦ iſt aber nur Chriſtus. — 1 Kor. 3, 16. 17. Hier wechſelt ναὸς ϑεοῦ mit ναὸς τοῦ ϑεοῦ, indem die Chriſten, die zuerſt ganz allgemein als ein Gottestempel bezeichnet werden, nachher in dieſer Eigenſchaft nach ihrem Verhältniſſe zu Gott dargeſtellt werden. In derſelben Stelle ſtehet πνεῦμα τοῦ ϑεοῦ, weil hier der Geiſt in ſeinem Verhältniſſe zu ſeinem Quell und Träger, zu Gott ſelbſt, betrachtet wird, während Röm. 8, 9, wo er nur im Allgemeinen als eine göttliche Kraft, im Gegenſatze zu dem niederen Lebensprincipe des Fleiſches, gedacht wird, πνεῦμα ϑεοῦ ſtehet. — 1 Theſſ. 2, 13. Hier dankt Paulus Gotte (τῷ ϑεῷ), daß die Theſſalonicher

tität Gottes und des Logos in unſerem Satze behauptet werden, ſo mußte jener als ὁ θεός dem Logos (θεὸς ἦν ὁ λόγος) gegenüber geſtellt werden. Da nun dieſes nicht der

---

das Wort Gottes (λόγον τοῦ θεοῦ) nicht als Menſchen-, ſondern als Gotteswort (λόγον θεοῦ) angenommen hätten. — Röm. 13, 1. Da die Obrigkeiten nicht Menſchenwerk ſind, ſondern von Gott ſtammen (ἀπὸ θεοῦ) und göttliche Inſtitute ſind (ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι — wenn anders hier die Lesart ohne den Art. τοῦ echt iſt), ſo widerſtrebt wer ihnen widerſtrebt der Anordnung Gottes ſelber (τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ). — 1 Kor. 6, 19. 20. Da der Leib des Chriſten ein Tempel des heiligen Geiſtes iſt, welcher göttlicher Abkunft iſt (οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ), ſo ſollen die Chriſten auch Gott ſelbſt, den Geber des Geiſtes, an ihrem Leibe preiſen (δοξάσατε τὸν θεόν). — So bedeutet denn freilich auch: ἀπὸ (παρὰ) θεοῦ ἐλθεῖν Joh. 13, 3; 16, 30 u. a. der Sache nach daſſelbe als: ἐκ (παρὰ) τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν, 16, 27; 8, 42 u. a. vgl. 13, 3: πρὸς τὸν θεόν —; allein es iſt doch der Unterſchied, daß bei jener Formel das Kommen ganz allgemein als ein übermenſchliches, überirdiſches; bei dieſer beſtimmt als ein Kommen von Gott, dem Vater, gedacht iſt. Auch iſt es bemerkenswerth, daß ſtets τέκνα (υἱοὶ) θεοῦ geſagt wird, wenn der Begriff Gotteskinder d. h. Menſchen von gotteswürdiger Geſinnung und Beſchaffenheit ganz im Allgemeinen ausgedrückt werden ſoll, Matth. 5, 9. Joh. 1, 12. Röm. 8, 14. 16. Gal. 3, 26. Phil. 2, 15. 1 Joh. 3, 1. 2; dagegen τέκνα τοῦ θεοῦ (wobei freilich auch das nom. regens τέκνα mit dem Artikel verſehen iſt), wenn das Verhältniß der Erlöſeten zu Gott, dem Vater, bezeichnet wird, vermöge deſſen dieſelben als beſondere Gemeinſchaft von anderen Gemeinſchaften unterſchieden ſind. Röm. 8, 21; 9, 8. 1 Joh. 3, 10; 5, 2. — In der im Eingange aller pauliniſchen Briefe und 1 Petr. 1, 2 vorkommenden Formel θεὸς πατὴρ (ἡμῶν) iſt πατήρ das Hauptwort, das den Nachdruck hat, und zu welchem ſich θεός wie ein Adjektiv verhält = der Vater, der Gott iſt, oder: Gott Vater — als welcher nämlich Gott im Chriſtenthume erſcheint im Unterſchiede von dem Herrn, Jeſus Chriſtus. S. auch noch die Beiſpiele bei Winer a. a. O.

Fall iſt, ſo werden wir uns 2) zu einer anderen Auffaſſung entſchließen müſſen, nach welcher θεός wirklich als Gattungsbegriff genommen und, wie arianiſch es auch immer klingen möge, der Sinn in dem Satze gefunden wird, der Logos ſey ſelber Gott, d. h. ein göttliches Weſen, göttlicher Natur theilhaftig.

Das Verhältniß, in welchem dann dieſer Satz zu dem vorigen ſtehet, iſt verſchieden beſtimmt worden. In Widerſpruch mit der gangbaren und gewöhnlichen Auffaſſung hat neuerlich Lücke den Inhalt des dritten Satzes als eine Entwickelung des in dem πρὸς τὸν θεόν liegenden Begriffes der Gemeinſchaft des Logos mit Gott betrachtet und die Annahme eines gegenſätzlichen Verhältniſſes zu dem vorigen Satze, ſo daß dadurch verhütet würde, daß die in dieſem behauptete Trennung zwiſchen Gott und dem Logos zu ſcharf verſtanden werde, für unſtatthaft erklärt. Allein da eine ſolche Entwickelung nur in ſofern in dem Satze gegeben ſeyn kann, als die Natur des Logos ſelber in ſeinem Verhältniſſe zu Gott darin beſtimmt iſt, und eben durch dieſe Beſtimmung jene Trennung zwiſchen Gott und dem Logos, die in den Worten: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν — behauptet iſt, in ihrem rechten Lichte erſcheint: ſo iſt in der That der Sache nach der Unterſchied zwiſchen der Lücke'ſchen und der gewöhnlichen Erklärung aufgehoben, wie denn auch Lücke die Bedeutung des dritten Satzes darin erkennt, zu verhüten, daß man die in dem Vorigen behauptete Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Logos nicht zu weit oder zu loſe faſſe.*)

*) Die beiden Gründe, welche Lücke gegen die hergebrachte Erklärung geltend macht, daß 1) nach ihr der beſtimmte Ausdruck des Gegenſatzes durch ἀλλά oder δέ erwartet werde und 2) un=

Somit iſt denn in dem erſten V. ausgeſagt, daß der Logos, welcher uranfänglich ſchon exiſtirte, zwar perſönlich von Gott unterſchieden, aber ſeinem Weſen nach mit Gott eins (θεὸς ἦν ὁ λόγος) geweſen ſey und in Beziehung zu Gott (πρὸς τὸν θεόν) geſtanden habe.*) Dieſe verſchiedenen Beſtimmungen des Logos und ſeines Verhältniſſes zu Gott werden im 2. V. noch einmal zuſammengefaßt, was man nicht als eine bloße „feierliche Wiederholung"**) anzuſehen, ſondern ſich daher zu erklären hat, daß es Johannes bemerklich machen will, wie er zuvörderſt (V. 1—5) von dem Logos in ſeinem vorweltlichen Seyn bei Gott, im Gegen-

---

begreiflich ſey, warum im 2. V. der neue Gedanke, der nach jener Erklärung in dem dritten Satze liege, nicht mit aufgenommen ſey, ſcheinen nicht recht treffend zu ſeyn. Denn das erſte kann bei Johannes, welcher ſo häufig die einfache Adjunktivpartikel καί auch zur Angabe beſtimmterer Satzverhältniſſe braucht (vgl. Schulze, der ſchriftſtelleriſche Charakter u. Werth des Joh. S. 110. — Credner, Einl. in's N. T. I. S. 226. Nro. 28), nicht auffallen. Und das zweite erledigt ſich dadurch, daß ja wirklich das οὗτος V. 2, welches nach Maaßgabe von θεὸς ἦν ὁ λόγος V. 1 aufgelöſet werden muß in: οὗτος ὁ λόγος θεὸς ὤν, die neue Beſtimmung des Logos mit involvirt. S. de Wette, Kurze Erkl. ꝛc. S. 14 f.

*) Die Erklärung von Schleiermacher (Homilien über Joh. S. 7): „Jene ewige Kraft und jene unendliche Fülle der Weisheit (d. i. der Logos als das ſchaffende Wort Gottes, in welchem bei Gott die ganze Welt ſchon auf eine ewige Weiſe enthalten war), welche Gott offenbaret hat in der Schöpfung der Welt, — eben dieſe Kraft iſt das göttliche Weſen ſelbſt" — ſetzt eine Auffaſſung des Satzes: θεὸς ἦν ὁ λόγος voraus, welche wir nach dem Obigen als unzuläſſig erkannt haben.

**) S. Meyer, krit. u. exeget. Handb. über das Ev. Joh. zu d. St.

ſatze zu ſeiner Wirkſamkeit in der Welt nach ſeiner Fleiſchwerdung (V. 6 ff.), handeln wolle.

Es entſtehet nun die Frage, 1) wie man ſich die bei perſönlichem Unterſchiede doch beſtehende Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Logos näher zu denken habe, und 2) worin die Weſenseinheit oder eſſentielle Gleichheit zwiſchen beiden beſtehe? — Auf das Erſte finden wir Antwort im 18. V. des Prologs. Hier wird nämlich der Logos in ſeiner jenſeitigen Exiſtenz beſchrieben als *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.**) Da die Phraſe: *εἰς τὸν κόλπον* (*ἐν τῷ κόλπῳ*) *τινὸς εἶναι* (nach dem Buſen Jemandes hin gelagert ſeyn), wie das lat.: in gremio (sinu) alicuius esse, aliquem in sinu gestare — Bezeichnung der innigſten Gemeinſchaft und Liebe iſt, wie ſie vorzüglich zwiſchen Eltern und Kindern, zwiſchen Gatten oder Freunden, ſtatt findet, ſo hat man ſich alſo auch das Verhältniß zwiſchen Gott und dem Logos, als dem eingebornen Sohne, als die innigſte Einheit und Gemeinſchaft der Liebe zu denken, in welcher beide als perſönliche Weſen einander umfaſſen.**) — Wenn nun ſchon

---

*) Dieſer Ausdruck beziehet ſich zwar zunächſt nur auf den in Chriſto Fleiſch gewordenen Logos; allein das partic. imperf. *ὤν*, welches doch einen permanenten Zuſtand andeutet, erlaubt, das hier von dem eingebornen Sohn Ausgeſagte auch auf ſein Seyn vor der Fleiſchwerdung zu beziehen.

**) Die durch die Phraſe: *εἰς τὸν κόλπον τινὸς εἶναι* — bezeichnete Idee der innigſten Gemeinſchaft iſt eine ſehr reichhaltige und ſchwer zu erſchöpfende. Dieſes hat z. B. Bengel (Gnomon) wohl gefühlt, wenn er zu unſ. St. bemerkt: *Sinus* hic est divinus, paternus, ſoecundus, blandus, arcanus, spiritualis. Vgl. *Lampe,* I. p. 397. Und wenn er ferner darauf dringt, daß in dem Ausdrucke summa unitas et *notitia intima* angedeutet gefunden werden müſſe (vgl. auch Calvin und Piscator zu der St.),

hieraus folgt, daß Liebe, welche den Logos mit Gott verbindet, weil der Logos ſchon uranfänglich (ἐν ἀρχῇ) bei Gott war, auch zu dem Weſen des erſteren gehören muß, wie ſie zu dem Weſen Gottes gehört, ſo bemerkt Johannes, wie auch die beiden anderen Prädikate Gottes, daß er Leben und Licht ſey, dem Logos zukommeu V. 4 und 5: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν-καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Vgl. 1 B. 1, 1: λόγος τῆς ζωῆς.*) Daraus, daß hier

ſo iſt ihm auch in Bezug auf das letztere wegen des ganzen Zuſammenhangs (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε — ὁ μονογενὴς υἱὸς — ἐκεῖνος ἐξηγήσατο) gewiß Recht zu geben. Wir glauben durch das Wort Liebe den Sinn des Ausdrucks am erſchöpfendſten wiedergegeben zu haben. Denn wenn nach der obigen Begriffsbeſtimmung von Liebe da, wo ſie ſtatt findet, völlige Einheit zwiſchen den liebenden Subjekten ſeyn muß, ſo dürften wenigſtens jene beiden Merkmale der summa unitas und notitia intima darin enthalten ſeyn.

*) Hier faßt man am beſten mit Lücke (Comm. zu d. St. S. 118 f. 2 A.) den Genitiv als Genitiv der Qualität = das Wort, welches Leben enthält, Leben iſt; wie denn mit dieſer Formel V. 2 geradezu der Ausdruck ζωή wechſelt. Allein Recht hat wohl de Wette gegen Lücke, wenn er nach dem ganzen Zuſammenhange der Stelle das Wort: λόγος nicht von dem perſönlichen Logos (Ev. 1, 1—4), ſondern von dem von Chriſto verkündigten, in ihm, ſeiner Perſon und ganzen Erſcheinung geoffenbarten Worte des Lebens verſteht. Vgl. Ev. 6, 63: τὰ ῥήματα — ζωή ἐστιν. S. de Wette, Kurze Erkl. S. 229 f. — Obwohl übrigens die Formel: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Ev. 1, 4 — nicht identiſch iſt mit der anderen: αὐτὸς ζωὴ ἦν vgl. 14, 6, wie ſie von Gott gebraucht wird 1 Br. 5, 20, ſondern den Sinn hat, daß Leben urſprünglich als reicher Quell für Andere in dem Logos ſey, 1 Br. 5, 11 vgl. Ev. 5, 26: ſo iſt doch daraus nicht zu ſchließen, daß alſo das Prädikat des Lebens in ganz anderem Sinne von dem Logos ausgeſagt werde, als von Gott ſelber, und das Leben nicht zu deſſen Weſen gehöre. Denn darin eben, daß in dem Logos

das Wort ζωή nicht das Prädikat αἰώνιος hat, wie in Bezug auf Gott, iſt nicht zu ſchließen, daß das Leben des Logos ein ſpecifiſch anderes und geringeres ſey als das göttliche. Denn jenes Prädikat erſcheint nur da, wo das unendliche Seyn Gottes im Gegenſatze zu dem endlichen der Kreatur hervorgehoben werden ſoll. Sonſt bezeichnet ζωή ſchon an ſich den vollen Begriff des göttlichen Lebens, wie es denn auch bei Joh. ſehr häufig mit ζωὴ αἰώνιος wechſelt. So zeigt ſich denn, daß dem Logos darum das Prädikat Gott beigelegt wird (καὶ ϑεὸς ἦν ὁ λόγος), weil er, wie Gott ſelbſt, ſeiner immanenten Natur nach urſprünglich und weſentlich Leben und Licht und in Bezug auf Anderes außer ihm Liebe iſt.

Obwohl demnach Johannes dem Logos, der, perſönlich von Gott geſondert, durch die Liebe mit ihm verbunden iſt, dieſelbe Gottheit zuſpricht, die Gotte eigen iſt, wenn er ihn als Inbegriff des göttlichen Lichts und Lebens darſtellt und ſein Weſen ebenfalls als Liebe auffaßt, ſo würde es doch voreilig ſeyn, wenn man daraus ſchließen wollte, daß nach der Vorſtellung unſeres Apoſtels die Einheit Gottes, welche in der Schrift ſo entſchieden behauptet wird (vergl. z. B. Eph. 4, 6. 1 Kor. 8, 6), gefährdet erſcheine, und daß Gott, indem ſich der Logos als zweiter Gott neben ihn ſtelle, ſich gleichſam als in ſeinem Weſen getheilt und geſpalten darſtelle. Denn indem der Logos, da er der Gegenſtand iſt, auf welchen die zu deſſen Weſen gehörige Liebe Gottes ſich beziehet, durch ſeine Exiſtenz das Seyn Gottes erſt bedingt und dieſer ohne ihn gar nicht als Gott gedacht werden kann, weil er nicht als Liebe gedacht werden könnte, ſo bildet er

---

eine unerſchöpfliche Fülle von Leben urſprünglich einwohnt, iſt es ja begründet, daß daſſelbe ſein Weſen mit conſtituirt.

ja in dem Begriffe der Gottheit den einen Faktor, deſſen anderen Gott ſelbſt ausmacht, und Gott, wenn auch in ſich ſelbſt als Gott (im engeren Sinn) und Logos unterſchieden, bleibt doch immer nur der eine und ungetheilte, ſo gut als z. B. die Familie immer doch nur eine iſt, obwohl ſie aus den verſchiedenen Perſönlichkeiten der Eltern, Kinder u. ſ. w. beſtehet. Ja, Johannes iſt ſo weit entfernt, in dieſer Verbindung Gottes mit dem Logos irgend eine den reinen Monotheismus beeinträchtigende Idee zu erkennen, daß ihm Gott, gerade inſofern er in dem Logos einen Gegenſtand ſeiner Liebe hat, erſt als der wahre (wirkliche, echte, ἀληθινός) erſcheint. Durch dieſes Prädikat ſoll Gott nicht allein — relativ — im Unterſchiede von den Götzen, welche fälſchlich für Gott gehalten werden, als der wahre (1 Br. 5, 20), ſondern auch — abſolut — für ſich betrachtet als der wirklich ſeiende, der in ſeiner Verbindung mit dem Logos und als Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti allein dem Begriffe der Gottheit entſpricht, und dem alſo allein nicht eine nur weſenloſe Exiſtenz (nach welcher er ein bloßes Scheinweſen, εἴδωλον wäre), ſondern in der That Realität zukommt (Joh. 17, 3), dargeſtellt werden.*)

*) Man nimmt in der Regel einen Unterſchied zwiſchen ἀληθής und ἀληθινός in der Weiſe an, daß ſich erſteres auf die Wahrheit beziehe, inſofern ſie der Lüge, dem Falſchen, entgegenſteht; dieſes aber, inſofern ſie dem Nichtigen, Weſenloſen, entgegengeſetzt iſt. So würde ἀληθής = wahrhaftig; ἀληθινός = wirklich, echt — ſeyn. Vgl. *Tittmann*, lex. Synon. N. T. p. 155. Olshauſen zu Joh. 1, 9; 7, 28; 17, 3. Lücke zu Joh. 1, 9; 7, 28 u. a. — Allein dieſe Unterſcheidung hat weder in Bezug auf die klaſſiſche Gräcität, noch im neuteſtamentl. Sprachgebrauche überhaupt einen hinreichenden Grund. So ſteht z. B. ſehr oft ἀληθής, wo man nach jener Regel ἀληθινός erwarten ſollte. S. *Eustath.* in Il. ρ'. p. 1170: Φασὶ δὲ ταῦτα τὰ ὀρ-

Man hat daher auch gar nicht nöthig, die Einheit Gottes etwa durch die Annahme einer Subordination des

---

νέα καὶ σκιᾷ ἰδίᾳ μάχεσθαι — οἱ κολοιοὶ ἐπικαθίσαντες τῷ χείλεϊ (τοῦ κρατῆρος) καὶ τῇ ἐνοπτρικῇ φαντασίᾳ κολοιοὺς ἀληθεῖς ἐν τῷ κρατῆρι δόξαντες εἶναι. *Liban.* D. XXXV. p. 771: τὸν μοιχὸν αὐτὸς σχηματισάμενος, ἀγγελίας καὶ λόγους — ἐξέπεμψεν, οἷς ἂν καὶ μοιχὸς ἀληθὴς χρήσαιτο. Vergl. *Wetst.* zu Luk. 16, 11. Eben ſo LXX Hiob. 5, 12, wo ἀληθές für תּוּשִׁיָּה ſteht. Weish. 1, 6. Im N. T. ſ. AG. 12, 9. 1 Petr. 5, 12. — Dagegen ſteht auch wieder ἀληθινός, wo man ἀληθής erwartete. So LXX 2 Sam. 7, 28. 1 Kön. 10, 6. 2 Chron. 9, 5; im N. T. ſehr häufig in der Offenb., in welcher Schrift ſich überhaupt ἀληθής gar nicht findet. Es ſteht hier verbunden mit ἅγιος 3, 7; 6, 10; mit δίκαιος 15, 3; 16, 7; 19, 2; mit πιστός 3, 14; 19, 11; 21, 5; 22, 6; vgl. auch 19, 9. — In Bezug auf die johanneiſchen Schriften ſcheint ſich jedoch jene Unterſcheidung allerdings als richtig zu beſtätigen. S. über ἀληθής: Ev. 3, 33; 4, 18; 5, 31. 32; 8, 13, 14. 17; 10, 41; 19, 35. 1 Br. 2, 27. 3 Br. 12; über ἀληθινός: Ev. 1, 9; 4, 23; 6, 32; 15, 1. 1 Br. 2, 8. — Ev. 4, 37: ἐν τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός — iſt richtig von Lücke erklärt: hier in dieſem Falle iſt jenes Sprüchwort das echte, wahre, — während es ſonſt oft nicht zutrifft. — 19, 35 läßt ſich ſo faſſen: und ſein Zeugniß iſt ein wirkliches, echtes, welches in der That den Namen eines Zeugniſſes verdient, d. i. ein wahres. — 7, 28 ſcheint die Deutung von Lücke und Meyer, welche erklären: Gott iſt der wahre, echte Ausſender, ein Höherer als ich ſelbſt — doch immer noch die richtigſte zu ſeyn. Wenigſtens können wir die Künſtelei und den Zwang, den Kling (Studd. und Kritt. 1836. 1 H. S. 158) darin finden will, nicht entdecken. Wenn dagegen Kling die Stelle überſetzt: ein Wahrhaftiger iſt der, der mich geſandt hat, — und darin den Sinn findet: „denn ich bin ja nicht in eigener Willkühr aufgetreten, ſondern geſendet und zwar von einem ſolchen, der als ἀληθινός die Realität meiner Anſprüche feſtſtellt" —, ſo ſcheint im Gegentheile in dieſer Erklärung nicht ohne alle Künſtelei die Wahrhaftigkeit Gottes als

Logos, als der einen Perſon in der Gottheit, unter Gott, als die andere, retten zu wollen, wie denn allerdings eine gewiſſe Abhängigkeit des Fleiſch gewordenen Logos von Gott (wovon unten) gelehrt wird. Denn nach dem geſammten bibliſchen Lehrbegriff wird dem Logos in ſeiner jenſeitigen Exiſtenz gleiche Gottheit und alſo auch gleiche Würde mit dem Vater zugeſchrieben. In ihm wohnt ja die Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9. vgl. 1, 19); er iſt der Abglanz der Herrlichkeit und das Gepräge des Weſens Gottes (Hebr. 1, 3), ſo wie auch das Bild des unſichtbaren Gottes (Kol. 1, 15. vgl. 2 Kor. 4, 4); es kommt ihm göttliche Geſtalt und Gottgleichheit zu (Phil. 2, 6); es wird ja auch wahrſcheinlich Chriſtus ſogar Gott genannt (Röm. 9, 5. Tit. 2, 13). Da man kein Recht hat, dieſen Ausſprüchen irgend etwas abzudingen und es etwa z. B. bloß von einer weſenloſen Kopie, von einem Schatten, zu verſtehen, wenn der präexiſtenziale Chriſtus ein Bild Gottes genannt wird, ſo iſt dabei ſtehen zu bleiben, daß dem Logos völlige Weſensgleichheit mit dem Vater beigelegt und er als derjenige betrachtet wird, in welchem, wie in einem treuen Abbild, Gott die Herrlichkeit ſeines eigenen Seyns ſchaut und ſich ſelbſt gegenſtändlich wird. Demungeachtet kann es dabei noch beſtehen, daß Gott als der einige (*μόνος* Joh. 5, 44; 17,

---

des Senders mit der Vertheidigung Jeſu in Zuſammenhang gebracht zu ſeyn. Weit natürlicher hätte dann wenigſtens Jeſus nicht die Wahrhaftigkeit Gottes, ſondern ſeine eigene hervorgehoben, indem er behaupte, daß er ein Gottgeſandter ſey. Vgl. 8, 26, wo in derſelben Formel, indem der Begriff der Wahrhaftigkeit ausgedrückt werden ſoll, wirklich ἀληθής ſteht. — Nur das adverb. ἀληθῶς ſteht bei Joh. promiscue; aber wohl aus dem Grunde, weil überhaupt ein adverb. ἀληθινῶς dem neuteſtamentlichen Sprachgebiete fremd iſt.

3. 1 Tim. 1, 17) gedacht wird. Denn eben weil der Logos als der andere Faktor im Begriff der Gottheit erſcheint, durch welchen erſt das Seyn Gottes ſelbſt bedingt iſt und weil Gott erſt als Vater und Sohn zugleich gedacht wirklich Gott und der wahre Gott iſt, wird ja das Prädikat der Gottheit, wenn es dem Logos beigelegt wird, damit nicht auf etwas außer Gott übertragen, ſondern es wird nur von der einen Seite der Gottheit behauptet, der es auch ſo gewiß wirklich zukommen muß, als ſie wirklich eben die eine Seite der Gottheit iſt.

Ziehen wir nunmehr aus der bisherigen Entwickelung der johanneiſchen Ausſprüche über den Logos hinſichtlich ſeines Verhältniſſes zu Gott, dem Vater, das Ergebniß, indem wir die in dieſer Beziehung behaupteten Qualitäten des Logos zuſammenſtellen, ſo können wir, wenn wir uns die Sache durch Analogien deutlich zu machen ſuchen dürfen (wobei wir freilich immer des Wortes: omne simile claudicat — eingedenk ſeyn müſſen), die Idee des johanneiſchen Logos ſo erläutern, daß wir etwa ſagen: Gott und Logos ſind Wechſelbegriffe, wie Vater und Sohn oder Regent und Unterthan (vorausgeſetzt, daß beide perſönlich geſchieden und nicht republikaniſch in einer Perſon vereinigt ſind), von welchen keiner ohne den anderen gedacht werden kann. Gott und der Logos zuſammen gedacht geben daher erſt den Begriff eines konkret-perſönlichen Gottes, wie z. B. Regent und Unterthan zuſammen gedacht erſt den Begriff eines Staates, als einer moraliſchen Perſon, bilden. Der Logos iſt nicht minder Gott, als Gott der Vater ſelber, ſowie ja auch der Regent und die Unterthanen ebenmäßig mit zum Staate gehören (θεὸς ἦν ὁ λόγος). Wie aber der Staat als konkrete Einheit nur zu Stande kommt dadurch, daß zwiſchen Regent und Unterthanen irgend eine Verbindung und Ge-

meinſchaft ſtatt findet, ſo ſtehet auch der Logos in irgend einer Beziehung zu Gott (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). Dieſe Verbindung und Gemeinſchaft innerhalb des Staates ruhet aber darin, daß der Regent und die Unterthanen (angenommen, daß ihr Verhältniß zu einander in idealer Vollkommenheit beſtehe) in allen Lebensmomenten ſich in abſoluter Uebereinſtimmung befinden, daß der Regent ſeinen Willen überall bei den Unterthanen realiſirt ſiehet und daher in der Geſammtheit der letzteren ſein eigenes Bild wie in einem Spiegel ſchaut. Eben ſo beſtehet in dem einen und einigen Gott das Verhältniß der Liebe zwiſchen Gott im engeren Sinne und dem Logos, in welchem beide ſich ihrer Einheit bewußt ſind und der Vater, der ſein eigenes Weſen in dem Sohne ſchauet, ſich ſelber offenbar wird (ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). — Nun können aber nur perſönlich abgeſchloſſene Individuen ſich im Unterſchiede zu anderen Individuen wiſſen und erkennen und in Verhältniß zu ihnen treten. So iſt daher auch bei Gott, inſofern er in dem Logos ſich ſelber offenbar und ſeiner ſich ſelbſt bewußt wird, inſofern er als Vater und Sohn zu einer geſchloſſenen Perſönlichkeit wird, die Möglichkeit begründet, ſich auch in Verhältniß zu einem Anderen außer ſich zu ſetzen und ſich anderweit zu offenbaren. Gerade wie der Staat nur, inſofern er als Inbegriff von Regent und Unterthanen eine geſonderte, abgeſchloſſene perſönliche Einheit bildet, mit anderen Individuen außer ſich in Verbindung treten kann. — Es iſt mithin der Logos nach Johannes dasjenige, zwar von Gott perſönlich unterſchiedene, aber durch eſſentielle Einheit ihm gleiche Weſen, mit welchem Gott kraft der ihm weſentlich einwohnenden Liebe von Ewigkeit her ſo verbunden iſt, daß er in ihm ſich

ſelber offenbar*) und ſeiner bewußt wird, welches in dem Begriffe der einen und einigen perſönlichen Gottheit als Gott, der Sohn, neben Gott, dem Vater, den einen nothwendigen Faktor bildet, und welches Gott mit Anderem, das nicht Gott iſt, vermittelt.

Fragen wir, warum, um die in ſeinem Theologumenon vom Logos ausgeſprochene Idee zu bezeichnen, Johannes gerade dieſen Namen λόγος gebraucht habe, ſo entſtehet die eigenthümliche Schwierigkeit, daß keine einzelne von den verſchiedenen Bedeutungen dieſes vieldeutigen Worts**) dem oben aufgeſtellten Begriffe des Logos völlig entſprechend iſt und mithin vergebens in der Bedeutung des Wortes ſelbſt der Grund geſucht wird, der deſſen ſpecielle Anwendung auf jene bezeichnete Logosidee erklärte. Bei den beiden gewöhnlichſten und in unſerem Falle möglichen Bedeutungen von Logos: Vernunft und Wort — verhält es ſich, abgeſehen davon, daß die erſtere wenigſtens nicht bibliſch iſt, ſo, daß die eine weniger paßt, als die andere. Denn wenn bei der erſten ein perſönlicher Unterſchied zwiſchen Gott und Logos, wie ihn die johanneiſche Lehre verlangt, kaum zu denken***)

---

*) Vgl. Weish. 7, 25. 26: ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας. Kol. 1, 15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Hebr. 1, 3: ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ).

**) S. Lücke, Comm. zu Joh. Ev. I. S. 208. — Matthies, Propad. der neuteſt. Theol. §. 124.

***) Wenn Uſteri a. a. O. S. 339 das Wort λόγος durch „Vernunft", „abſolutes Denken", erklärt, weil Gott der in dem Logos um ſich ſelbſt wiſſende, ſich ſelbſt vernehmende, ſey, ſo gehet dieſe Erklärung von der Annahme aus, daß der Logos nur als eine beſondere logiſche Form oder als ein Bildungsmoment des Begriffs überhaupt, welches auf den Begriff des Abſoluten bezogen werde, zu betrachten ſey. Da alſo hiernach der Logos immer nur

und durch ſie mehr das Verhältniß des Logos zu Gott, als das zur Welt bezeichnet iſt: ſo erſcheint die zweite Bedeutung in dieſer Rückſicht wohl paſſender; allein ſie läßt auch auf der anderen Seite das immanente Verhältniß zu Gott gegen das tranſitive zur Welt mehr in den Hintergrund treten. Man ſagt daher wohl mit Recht, daß Johannes, wie ſich die übrigen Schriftſteller des N. T. das unter den Juden Gangbare angeeignet hatten, es ſo mit dem damaligen Sprachgebrauche der Welt gethan und zum Ausdruck ſeines eigenthümlichen Philoſophems den in der damaligen philoſophiſchen Welt am meiſten entſprechenden Terminus gewählt habe*); allein demungeachtet darf die Frage nicht abgewieſen werden, welches nun wohl der Grundbegriff in dieſem Terminus ſey, der ihn eben geſchickt macht, der Ausdruck für jenes Philoſophem ſeyn zu können. Und hier tragen wir kein Bedenken, uns allerdings für die hiſtoriſch hergebrachte und in der bibliſchen Sprache gewöhnlichſte Bedeutung: „Wort" zu erklären. Denn wenn es ſchon wahr iſt, daß der gnoſtiſche Johannes, ſich zunächſt an den religiöſen Geiſt des Judenthums (im Gegenſatze zum Hebraismus) anſchließend, der freien Spekulation in religiöſen Dingen huldigt und ſich ſein Glaubensſyſtem durch Reflexion über Gottes Weſen an ſich, in ſeiner Abſtraktion von der Welt, gebildet hat; ſo lag es doch eben ſo ſehr in der Natur der Sache, wie in dem Begriffe der Gnoſis ſelber**), daß

---

eine beſondere Relation Gottes und nicht ein perſönlich von Gott verſchiedenes Weſen iſt und ſich eine ſolche Annahme uns nicht als johanneiſch hat rechtfertigen können, ſo iſt hier davon zu abſtrahiren.

*) S. Baumg.=Cruſius, Bibl. Theol. S. 82 f. 107. u. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 427 f.

**) S. Baur, die chriſtl. Gnoſis ꝛc. S. 18 f.

er ſeine ſpekulativen Sätze auf dem Grunde des poſitiven, hiſtoriſch gegebenen teſtamentiſchen Glaubensbewußtſeyns aufserbaute, und durch ſeine Spekulation ſich zunächſt ſelbſt über die lebendige Gottesidee, von der er beſeelt war, und die auf der Annahme eines innigen Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Welt beruhete, zu verſtändigen ſuchte. War alſo die philoſophiſche Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt das Ziel, welches Johannes zu erreichen trachstete, ſo war es natürlich, wenn ſich ſeine Spekulation auf das Wort (λόγος) bezog, welches ſchon im A. T. als das Gott und die Welt Vermittelnde, jenen in dieſer Offenbarende, erſchien, und deſſen Idee durch das philoſophiſche Judenthum mehr entwickelt und beſtimmt worden war. Demsnach konnte er wohl nach ſeiner Gnoſis das Wort, als die Welt ſchaffende und Welt erhaltende Kraft Gottes, welsches der Ausdruck des göttlichen Willens und, wie ſelbſt aus Gott hervorgegangen, ſo auch die reinſte Darſtellung und Offenbarung ſeines Weſens war, als den Sohn anſehen, welcher, ſelbſt Gott, mit dem Vater eins und in Liebe verſbunden, von Ewigkeit her in der Gottheit exiſtirte; und in der That hat durch ſeine chriſtliche Gnoſis unſer Apoſtel das Problem, den Begriff eines perſönlichen, über= und auſserweltlichen und doch in der Welt überall wirkſamen Gotstes auf eine geiſtige und Gottes würdige Weiſe zu conſtruiren, ſehr befriedigend gelöſ't.*)

Hier, am Schluſſe der Darſtellung der johanneiſchen Vorſtellungen vom Weſen Gottes an ſich, dürfte der ſchickliche

---

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen von C. J. Nitzſch, a. a. O. S. 80. Anm. 2. — Uebrigens haben wir uns der Deutlichkeit wegen einige Male der termini „Vater und Sohn" = Gott im

Ort ſeyn, von welchem aus wir einen vergleichenden Rückblick auf den Hauptinhalt derſelben werfen können, um durch die Darlegung ihres Verhältniſſes zu den anderweitigen jüdiſchen Religionsvorſtellungen ſie nach ihrem eigenen Werth und ihrer Bedeutung richtiger ſchätzen und beurtheilen zu können.

So wie wir oben (§. 1) ſahen, daß ſich Johannes durch die Geiſtigkeit ſeiner Vorſtellungen von Gottes Weſen überhaupt merklich über die Sphäre des Altteſtamentlichen erhob, ſo dürfte ſich etwas Aehnliches auch hier wahrnehmen laſſen, wenn er im Beſonderen Gottes Weſen als Liebe ſchildert. Wenn freilich dieſe für Johannes charakteriſtiſche Beſtimmung des göttlichen Weſens dergeſtalt als auch für das ganze N. T. charakteriſtiſch angeſehen wird, daß man behauptet, im A. T. fehle ganz die Idee der göttlichen Liebe, oder ſie ſey gänzlich von der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit verſchlungen: ſo iſt dieſe Behauptung, in ſolchem Umfange ausgeſprochen, nicht richtig.*) Denn außerdem, daß außer der Macht doch auch die Güte Gottes, die ſich in reichem Wohlthun gegen die Geſchöpfe äußert, an ſo vielen Stellen geprieſen wird; auch davon abgeſehen, daß mit der Gerechtigkeit auch zugleich die Huld und Gnade des Herrn verherrlicht wird, die ſich an dem Sünder bethätigt: ſo wird ja das ganze Bundesverhältniß, welches Gott mit ſeinem Volke Iſrael geknüpft hat, auf die göttliche Liebe zu-

---

engeren Sinne und Logos — bedient, um die im Begriff der Gottheit ſtatt findende Unterſcheidung zu bezeichnen, obwohl von Johannes, was wir hier ausdrücklich bemerken wollen, jene termini nicht auf das Verhältniß des präexiſtenzialen Logos zu Gott angewendet ſind.

*) S. C. Imman. Nitzſch, a. a. O. §. 62. — Baumg.-Cruſius, a. a. O. S. 180 f.

rückgeführt 5 Moſ. 7, 8. 1 Kön. 10, 9, und Gott wird als Vater Iſraels geſchildert 5 Moſ. 32, 6. Jeſa. 63, 16 vgl. 64, 7. Jer. 3, 19. Pſ. 103, 13. — Nicht minder wird auch in den jüdiſchen Apokryphen des A. T., ſo wie bei Philo, vorzüglich die Macht und die Güte Gottes hervorgehoben.*) Und ſo bedarf es keines Beweiſes, daß auch in den verſchiedenen Schriften des N. T., in den Evangelien wie in den apoſtoliſchen Briefen, jene Eigenſchaften Gottes vielfach gerühmt werden. Iſt alſo nicht zu läugnen, daß die Eigenſchaft der Liebe, die ſich in der wohlthätigen Güte gegen die Geſchöpfe zeigt, Gotte überall in der teſtamentiſchen Religion beigelegt wird — wie ſich denn auch ein göttliches Weſen ohne dieſelbe gar nicht denken läßt, — ſo iſt doch aber auf der anderen Seite auch gewiß, daß die Idee der Liebe Gottes in der neuteſtamentlichen Religionslehre eine ganz andere und viel bedeutendere Stelle einnimmt, als auf den früheren Stufen der göttlichen Offenbarung. Ein Hauptunterſchied ergiebt ſich ſchon daraus, daß im A. T. die Liebe nur als eine einzelne Eigenſchaft Gottes neben der Macht u. ſ. w. erſcheint, während nach der Lehre des N. T., wo vorzüglich Johannes dieſen Gedanken ausgebildet hat, das ganze Weſen Gottes in der Liebe aufgehet (ὁ ϑεὸς ἀγάπη ἐστίν). Denn darin liegt ja, daß die Baſis aller Offenbarungen Gottes eben nur die Liebe iſt, ſo daß jene alle, die ſich in der Erlöſung durch Chriſtum koncentriren, nur aus der Liebe abgeleitet werden können und nur durch ſie begreiflich ſind. Wenn daher auf der Stufe des Geſetzes im A. T. das Verhältniß zwiſchen

---

*) Vgl. Bretſchneider, Dogm. u. Moral der apocr. Schr. des A. T. S. 133 ff. — Dähne, geſchichtl. Darſtell. ꝛc. 1 Abthl. S. 213 ff.

Gott und der Menſchheit auf der Gerechtigkeit Gottes ruhet und demnach hier das Weſen Gottes einzig unter dem Geſichtspunkte der Gerechtigkeit erſcheint, ſo daß die Liebe Gotte nur inſofern zukommt, als ſie auch immer zugleich mit der Gerechtigkeit gegeben iſt und aus ihr fließt: ſo iſt auf der anderen Seite, auf der Stufe der Erlöſung, dasjenige, was das Verhältniß des Menſchen zu Gott knüpft, die Liebe, und die Gerechtigkeit erſcheint darin nur in ſekundärer Bedeutung als etwas, was in der Liebe iſt und ſich erſt aus ihr entwickelt. Wie alſo auf dem altteſtamentlichen Standpunkte die Liebe Gottes beſchränkt erſcheint gegen ſeine Gerechtigkeit, ſo auf dem neuteſtamentlichen die Gerechtigkeit Gottes gegen ſeine Liebe. — Aber es iſt die Liebe Gottes im N. T. auch viel unmittelbarer geoffenbaret, als im A. B. Zwar will der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's, zwar will Jehovah, der Heilige Iſraels, die Menſchen, mit denen er aus Liebe ſeinen Bund geſchloſſen hat, durch die Erfüllung ſeines Geſetzes, die er von ihnen fordert, zur δικαιοσύνη führen und ſie mit ſich vereinigen in dem durch jene bedingten Heil und Leben. Allein es hat hierin Gott ſeine Liebe doch nur auf eine ſehr mittelbare Weiſe kund gegeben und der Hauptcharakter ſeiner Offenbarung durch das Geſetz bleibt doch immer die Gerechtigkeit, welche allein unmittelbar aus demſelben erkannt wird. Wenn wir dagegen in Gott den Vater unſers Herrn, Jeſu Chriſti, verehren, der in dem Sohne erſchienen iſt, um die Welt mit ſich zu verſöhnen und Alle, die an den Sohn glauben, aus dem Verderben zu erretten, ſo hat er ja ſeine Liebe auf die unmittelbarſte Weiſe geoffenbaret und wir ſchauen in Chriſto das ganze vollkommene Weſen Gottes, welches die Liebe iſt. So bezeichnet das Chriſtenthum, indem es ganz auf die göttliche Liebe gegründet iſt, nicht bloß einen Fortſchritt in der

teſtamentiſchen Religionserkenntniß, ſondern es bezeichnet deren höchſte Stufe und Vollendung, weil über der völligen Einigung Gottes mit dem Menſchen, die durch Chriſtum vollzogen wird, in dem Verhältniſſe der Gottheit zur Menſchheit nichts Höheres noch Innigeres gedacht werden kann.*)

Wenn daher Johannes es mit den übrigen neuteſtamentlichen Schriftſtellern gemein hat, daß er das größte Gewicht auf die göttliche Liebe legt, ſo zeichnet er ſich doch dadurch vor den anderen aus, daß er in der Liebe einen erſchöpfenden Ausdruck des ganzen göttlichen Weſens erkennt. Und indem eben hierin der Grund ſeiner ganzen Logoslehre liegt, erhält dieſe ſelbſt einen beſonderen Charakter, durch welchen ſie ſich von dem anderweitigen Philoſophem über den Logos ſehr merklich unterſcheidet. — Am verwandteſten aber mit der johanneiſchen Logologie ſind die entſprechenden Lehrſätze Philo's und die ſonſt im N. T. ſich kund gebenden Anklänge an die Logoslehre — welche alſo zur Vergleichung hieher gezogen werden müſſen.

Forſcht man nach der eigentlichen Urſache, welcher bei Philo die Lehre vom Logos ihre Stelle in ſeinem Religionsſyſteme verdankt, ſo iſt es der Umſtand, daß die alexandriniſche Religionsphiloſophie, indem ſie die platoniſchen Lehrſätze über Gottes Weſen adoptirte, Gott in abſoluter Einfachheit als das reine Seyn weit über die Welt hinausrückte und alle Verbindung und Berührung zwiſchen Gott und der Materie negirte. Dadurch ward ſie genöthigt, die von ihrem jüdiſchen Glaubensbewußtſeyn unabweislich geforderte Vermittelung zwiſchen Gott und Welt durch Aufnahme des der platoniſchen Ideenlehre analogen Elementes der Logoslehre denkbar zu machen. Da auf dieſe Weiſe dieſe ganze Logo-

---

*) Vgl. Lücke, Comm. zu Joh. Ev. I. S. 220.

logie nur als ein Nothbehelf*) erſcheint und keineswegs als ein aus dem Geſammtorganismus des ganzen Religionsſyſtems ſich poſitiv mit Nothwendigkeit ergebendes Moment, ſo kann es gar nicht auffallen, wenn die Verbindung zwiſchen Gott und dem Logos ſich als eine ziemlich loſe erweiſet. Es nennt zwar Philo den Logos mit ſehr erhabenen und glänzenden Namen und legt ihm ſogar das Prädikat: zweiter Gott (ὁ δεύτερος θεός)**) bei; allein es ſind dieß eben nur Namen, durch welche er den Logos als Weltbildner und =Erhalter in ſeiner hohen Würde recht hervorheben will. Er nennt zwar den Logos auch „den älteſten Sohn Gottes" (ὁ πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ); allein es fehlt viel, daß er in das johanneiſche: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος — mit einſtimmen könnte. Denn es iſt der Logos nur „Gottes erſtgezeugter Sohn" (ὁ πρωτόγονος)***). Er iſt alſo zwar wohl nicht erſchaffen, wie die Kreatur, ſondern erzeugt; aber er iſt doch nicht ungezeugt wie Gott, ſondern einſt irgendwie aus Gott hervorgegangen, und darum nicht der gleichen Gottheit mit ihm theilhaftig. Er iſt auch gar nicht ein einfaches Weſen wie bei Johannes, ſondern er faßt eine Pluralität in ſich, indem er der Inbegriff der mannigfachen die Welt bildenden und erhaltenden Kräfte (δυνάμεις) iſt. Es hat überhaupt bei Philo der Logos überwiegend mehr ſeine Beziehung zu der Welt, als zu Gott und ſtehet als ein eigenes

*) „Das alexandriniſche Judenthum ſteht nur in erzwungener, ſelbſt erheuchelter, Verbindung mit dem A. T. Moſaismus." S. Baumg.=Cruſius, a. a. O. §. 17.

**) S. das Fragm. bei *Euseb.* praep. ev. 7, 13.

***) S. De agricult. p. 195 B.; de conf. ling. p. 329. 341; de somn. I. p. 597. de profug. p. 466.

Mittelweſen zwiſchen Gott und der Welt mitten inne, um die letztere zu bilden und zu erhalten, nur damit Gott, ſich ſelbſt genugſam, bei der ewigen Unterſchiedsloſigkeit ſeines Seyns und Weſens in ſeiner von der Welt abgezogenen Ruhe verbleiben könne. Damit ſtehet der johanneiſche Gedanke in geradem Gegenſatze, wenn nach ihm der Logos als Selbſtoffenbarer Gottes in der Gottheit erſcheint, und ſo gerade durch den Logos, inſofern er die Offenbarung Gottes auch für ein Anderes vermittelt, Gott und die Welt erſt in die rechte nahe und lebendige Verbindung geſetzt werden. — Man muß daher geſtehen, daß Johannes und Philo in ihrer beiderſeitigen ſpekulativ-gnoſtiſchen Begründung ihrer Religionsvorſtellungen wenig mehr mit einander gemein haben als die Annahme von der Nothwendigkeit einer zwiſchen Gott und der Welt eintretenden Vermittelung und den Gebrauch des Namens „Logos", der ihnen zum Ausdruck jener Vermittelung dient; und man verſündigt ſich ſtark an dem hehren und einfachen chriſtlichen Geiſte unſeres Apoſtels, wenn man ihn für einen unmittelbaren Jünger jener bei allem monotheiſtiſchen Scheine doch ſehr an das Pantheiſtiſche ſtreifenden alexandriniſchen Schulweisheit ausgeben will.*) Iſt irgend ein Zuſammenhang zwiſchen Philo und Johannes zu ſtatuiren, ſo kann ſich derſelbe wohl nur darauf erſtrecken, daß letzterer, der ja in den ſpäteren Jahren ſeines Lebens ſich Kleinaſien, wo gnoſtiſche und alexandriniſch-jüdiſche Anſichten im Schwange waren, zum apoſtoliſchen

*) Vgl. Ballenſtedt, Philo und Johannes oder fortgeſetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Johann. Schriften, mit beſonderer Rückſicht auf die Frage: ob Joh. der Verf. der ihm zugeſchriebenen Schriften ſeyn könne. Gött. 1812. — S. dagegen Tholuck, z. dem Br. a. d. Hebr. S. 65. 67 u. Lücke, a. a. O. I. S. 243 ff.

Wirkungskreis erkoren hatte, von dem Geiſte jener Religionsphiloſophie, die ſich in ihren Grundzügen damals weithin verbreitet hatte, wohl nicht unberührt blieb und demſelben bei Geſtaltung ſeiner chriſtlichen Gnoſis, in ſo weit als das chriſtliche Element dadurch nicht beeinträchtigt ward, Einfluß geſtattet haben mochte.

Sehen wir nun noch auf die ſonſt im N. T. bemerklichen Anklänge an die Logoslehre, ſo findet ſich nirgends eine vollſtändige Theorie darüber, wie wir ſie in dem johanneiſchen Prolog ausgeſprochen ſehen; ſondern es laſſen ſich nur bei einzelnen Schriftſtellern einzelne Aeußerungen über Chriſti Weſen und Würde nachweiſen, welche nicht anders als unter der Vorausſetzung, daß ihre Urheber mit jenem Philoſophem über den Logos bekannt geweſen ſind, verſtanden werden köonen. Eben darum gehören aber jene Ausſprüche mehr in die Chriſtologie als in die Lehre von Gott und wir werden deßhalb unten wieder auf ſie zurückkommen müſſen, wo ſie dann umſtändlicher zu behandeln ſind.

Während man in den ſynoptiſchen Evangelien vergebens Spuren der Logoslehre ſucht, laſſen ſich in dem Evangelium des Johannes, auch abgeſehen von dem Prolog, mehrere Ausſprüche Jeſu nachweiſen, in welchen er ſich ſelbſt als den Fleiſch gewordenen Logos bezeichnet, indem er Prädikate, welche dieſem zukommen, ſich beilegt — worüber das Nöthige ſchon oben (Einl. §. 2) bemerkt iſt. — Vorzüglich beachtenswerth ſind aber die pauliniſchen Ausſprüche, in welchen Chriſto nicht nur das Prädikat der Gottheit, alſo eine Gleichheit mit Gott, wie Phil. 2, 6. Kol. 2, 9; 1, 19 vgl. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13, — ſondern auch ein präexiſtenziales Seyn — Kol. 1, 15 ff. — beigelegt wird.*)

*) Die ſcharfſinnige Deutung, welche die Stelle Kol. 1, 15 ff.

In dieſer letzten Stelle vorzüglich iſt der Ausdruck Sohn Gottes (υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, sc. θεοῦ V. 13) in beſtimmter Beziehung auf das immanente Verhältniß deſſelben zu Gott vor der Fleiſchwerdung gebraucht und daher dem Sohne Gottes, der nach ſeinem Verhältniß zu Gott als das Bild des unſichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) und nach ſeinem Verhältniß zu den endlichen Weſen als der Erſtgeborne aller Kreatur (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) dargeſtellt iſt, auch die Weltſchöpfung und -Erhaltung vindicirt (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. V. 16 u. 17). Vgl. 1 Kor. 8, 6: εἷς κύριος Ἰ. Χρ., δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. — Ganz mit dieſen pauliniſchen Vorſtellungen übereinſtimmend iſt es, wenn Hebr. 1, 2. 3 dem Sohne Gottes, welcher der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Gepräge ſeines Weſens iſt (ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)*), ebenfalls die Schöpfung und Er-

---

durch Schleiermacher (Studd. u. Kritt. 1832. H. 3) erhalten hat, nach welcher ſie von der moraliſchen Schöpfung im Chriſtenthume zu verſtehen iſt und mit der Logoslehre gar nichts zu ſchaffen hat, dürfte darum ſich ſelbſt des Anſpruchs auf allgemeine Anerkennung beraubt haben, weil ſie, allein die logiſchen Satzverhältniſſe im Auge behaltend, von dem hiſtoriſchen Sinn der Ausdrücke: εἰκὼν τοῦ θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ꝛc. zu ſehr abſtrahirt und dabei der Grammatik zu viel Gewalt anthut. S. dag. Bähr, Nachtr. im Comm. zu dem Br. a. d. Col. — Böhmer, Comm. zu Br. a. d. Col.; beſonders Bleek, Br. a. d. Hebr. 2 Abthl. 1 Hälfte. S. 43 ff.

*) Das ἀπαύγασμα iſt wohl dem pauliniſchen εἰκὼν τοῦ θεοῦ ganz gleich. Zwar zieht Bleek a. a. O. S. 52 eine andere Bedeutung jenes Wortes vor, nämlich: „Strahl, der aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorſtrömt", ſo daß durch dieſen Ausdruck das Verhältniß des Logos zu Gott nach ſeiner inneren Beſchaffenheit und Kraft bezeichnet würde, und nicht nach ſeiner

haltung der Welt (*δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν — φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) zugeſchrieben wird.*) — In der Apokalypſe endlich finden wir zwei Mal deutliche Anſpielungen auf die jüdiſche Logologie. Der ſiebente apokalyptiſche Brief ſoll nämlich ſeinen Inhalt zurückführen auf den, der das Amen iſt, den treuen und wahren Zeugen, den Anfang der Schöpfung Gottes (*τάδε λέγει ὁ Ἀμὴν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* 3, 14). Dieſe letzten Worte hat man unſtreitig am richtigſten mit Ewald ſo zu verſtehen, daß durch ſie die Erhabenheit des Meſſias über alle endliche Weſen, namentlich über die Engel, welche ebenfalls von den Juden ſpäter als geſchaffen angeſehen wurden, hervorgehoben werden ſoll, indem ſie den Meſſias als den abſolut erſten der Geſchöpfe Gottes darſtellen. Vgl. *πρωτότοκος* Kol. 1, 15. — In der zweiten Stelle (19, 13) findet ſich ſogar der Name: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, welcher von keinem Apoſtel außer Jo-

---

Form und Geſtalt. — Allein es dünkt uns doch dieſe Bedeutung dem fraglichen nomen wegen ſeiner Form (auf = *μα*) fremd zu ſeyn. (S. Buttmann, Ausf. Gr. II. S. 314.) Denn „der aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorſtrömende Strahl ſelbſt" kann doch wohl kaum als das „durch das Strahlenwerfen Bewirkte" betrachtet werden, indem ja vielmehr der Strahl erſt die Bedingung und Vorausſetzung des Strahlenwerfens iſt. Wenn aber patriſtiſche Ausleger auf dieſer Bedeutung des Worts fußen, ſo iſt dieſes offenbar mehr aus dogmatiſcher Kupidität, als aus grammatiſcher Gewiſſenhaftigkeit zu erklären. Alte Grammatiker endlich, wie Heſychius, der das Wort durch *ἡλίου φέγγος* erklärt, können doch auch nicht als unbedingte Auctorität gelten.

*) In der Stelle Hebr. 4, 12 iſt *λόγος τοῦ θεοῦ* beſtimmt nicht in dem techniſchen Sinne des Logos zu nehmen. S. Bleek z. d. St.

hannes in dieſem Sinne gebraucht iſt, und mit welchem dort der benannt iſt, deſſen Namen Niemand kennt als er ſelbſt. Das entſpricht ſehr gut dem Verhältniſſe des Logos zu Gott, vermöge deſſen außer Gott ſelbſt, der in Liebe mit ihm verbunden iſt, eben Niemand den Logos als ſolchen kennt.

Geben nun dieſe apoſtoliſchen Ausſprüche einen unwiderleglichen Beweis davon ab, daß die Logoslehre in ihren Grundzügen auch von den übrigen Apoſteln außer Johannes gekannt und mit dem Chriſtenthume irgendwie in Verbindung gebracht war, ſo zeigt ſich aber auch, daß ſie von ihnen bei Weitem mehr in der Form, in welcher die Lehre bei Philo erſcheint, als in der Geſtalt, welche ſie durch Johannes erhalten hatte, angewendet iſt. Indem nämlich der Logos als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15) und als *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Offenb. 3, 14), ganz übereinſtimmend mit dem *πρωτόγονος* des Philo, dargeſtellt wird, ſcheidet ſich dieſe Auffaſſung beſtimmt von der johanneiſchen. Denn wenn auch in jenen Ausdrücken ſtreng genommen noch nicht liegt, daß der Logos ſelber mit zur *κτίσις* gehöre, indem er ja doch als der gezeugte und nicht geſchaffene (*πρωτότοκος* und nicht *πρωτόκτιστος*) und als der Anfang (*ἀρχή*) der Schöpfung wieder von der Kreatur ausgenommen wird*), ſo wird von dem Logos doch behauptet, daß er irgendwie durch Gott ſeinen Anfang genommen habe, ein Gedanke, der den Zuſammenhang des gnoſtiſchen Syſtems des Johannes geradezu zerſtören würde. — So offenbart ſich alſo auch hier, wie Johannes durch ſeine Gnoſis die Elemente der Logoslehre, welche er als hiſtoriſch gegeben vorfand, ſelbſtſtändig verarbeitete und ſie in weſentlich veränderter Geſtalt zur Grundlage ſeines

*) S. Bähr, Comm. zu dem Br. Col. z. d. St.

ganzen chriſtlichen Religionsſyſtems zu machen wußte; während die übrigen Apoſtel, angeregt durch den gewaltigen Eindruck, welchen die hehre und erhabene Erſcheinung des Erlöſers auf ſie machte, in der ihnen von der Zeit entgegengebrachten Logosidee etwas der Herrlichkeit Chriſti Vergleichbares erkannten und daher die Prädikate des Logos auf die Perſon des im Fleiſche als der Sohn Gottes erſchienenen Chriſtus unvermittelt übertrugen, ohne die ganze Logoslehre als ein organiſches Glied ihrem chriſtlichen Glaubensſyſteme einzuordnen.*) Dieſes läßt ſich am allermeiſten

*) Wenn wir daher auch nicht mit Rückert (chriſtl. Philoſ. §. 237) annehmen mögen, daß Paulus die Logoslehre, weil ſich erſt in ſeinen ſpäteren Briefen die Spuren von ihr entdecken ließen, früher gar nicht gekannt habe, ſo mögen wir uns doch auf der anderen Seite auch nicht die Auskunft aneignen, welche Uſteri trifft, wenn er (paulin. Lehrbegr. S. 316 f.) bemerkt, der Apoſtel habe deßwegen die Logoslehre in ſeinen früheren Briefen und den auf ſeinen Miſſionsreiſen zu den Heiden geſprochenen Reden (AG. 14. 17.) nicht vorgetragen, weil „es vor allem andern Noth that, die Heiden vom Götzendienſte zur Verehrung des Einen lebendigen Gottes zu bekehren, während es mit der Chriſtologie nachher noch früh genug war." Will man einmal der akkommodatoriſchen Weisheit des Apoſtels Paulus ſo ſehr Rechnung tragen, ſo ließe ſich ja im Gegentheile ſagen, daß gerade vermittelſt der Logoslehre ſich Chriſtus als die inkarnirte Gottheit darſtellen ließ, und daß eine ſolche den Heiden gewiß ſehr geläufige Vorſtellung für ſie am allereheſten eine Brücke zum Chriſtenthum abgeben konnte. Hätte Paulus die Logoslehre irgendwie mit ſeinem chriſtlichen Denken zu vereinigen gewußt, ſo wäre unbegreiflich, warum er, während ſie ſich nur ſporadiſch hie und da von ihm angedeutet findet, nicht mehr Gewicht auf ſie gelegt hätte. Namentlich ſollte man erwarten, daß er dann, ich will nicht ſagen in dem, dem Briefe an die Koloſſer ſo verwandten, Briefe an die Epheſier, aber doch in den Briefen an die Römer und an die Galater auf dieſelbe Rückſicht genommen hätte, wo ſie ihm ſo herrliche Dienſte hätte leiſten können,

bei dem Apokalyptiker bemerken. Denn obwohl er ſelbſt den Namen des Logos kennt, ſo findet man doch nicht, daß die Lehre von dem Logos bei ihm irgend einen Einfluß auf die Darſtellung von Gottes Weſen geübt hätte. Es wird von ihm vielmehr Gott in abſtrakter Allgemeinheit umſchrieben als der, der da iſt, der war und ſeyn wird (*ὁ ὢν, ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* 1, 4. 8; 4, 8; 11, 17). Statt in dem Logos irgendwie das Organ zu erkennen, durch welches Gott ſich in der Welt offenbare, erſcheinen vielmehr ſieben Geiſter um den Thron Gottes, welche die Offenbarungen Gottes vermitteln und in welchen der Apokalyptiker ſich die in Bezug auf die Welt wirkſame Kraft Gottes perſonificirt denkt (Offenb. 4, 5; 5, 6; 7, 12) — eine Vorſtellung, welcher wohl die kabbaliſtiſche Lehre von den Sephiroth zur Grundlage dient.*)

Zweiter Abſchnitt.

Gottes Offenbarung durch den präexiſtenzialen Logos.

Darin, daß die Gottheit als Gott und Logos ſich zu einer geſchloſſenen Perſönlichkeit in ſich verbindet, war, wie wir oben (I. Abſchn. §. 2) ſahen, die Möglichkeit begründet, daß Gott ſich auch, anderen perſönlichen Weſen außer

---

um ſeinen eigenthümlichen Gedanken von dem Erziehungsplane in den unter ſich zuſammenhängenden göttlichen Offenbarungen, den Gott ſchon vor der Grundlegung der Welt zum Heile der Menſchheit gefaßt hat, und in welchem das Geſetz nur ein verſchwindendes Moment bilden ſollte, auszuführen.

*) S. Matthäi, Religionsglaube der Apoſtel Jeſu I, S. 339 f. Lücke, Verſ. einer vollſtändigen Einl. in die Offenb. Joh. S. 386.

ſich gegenüber, im Unterſchiede von ihnen, wiſſen konnte; es war die Möglichkeit vorhanden, daß die Gottheit nicht nur im Verhältniſſe zum Logos oder dem Sohne ſich ſelbſt als Vater offenbar werden, ſondern auch, daß ſie ſich entäußern und im Verhältniſſe zu einer Welt oder Kreatur überhaupt als Gott ſich ihrer bewußt und in der Welt oder der Kreatur auch für dieſe ſelbſt offenbar werden konnte. So kommen wir denn auf den Begriff der Offenbarung. Die im N. T. gewöhnlichen Ausdrücke für dieſen Begriff ſind die Worte *ἀποκαλύπτειν*, *φανεροῦν* und *γνωρίζειν* mit ihren etymis. Obwohl dieſe Worte unter ſich in gewiſſer Weiſe verſchieden ſind,*) ſo kommen ſie doch ſämmtlich darin

---

*) Dieſe drei ſinnverwandten Ausdrücke dürften nach ihrer genaueren Bedeutung ſich etwa zu einander verhalten wie die entſprechenden lateiniſchen Worte: revelare, manifestare, patefacere, und unſer: enthüllen, offenbaren, kundmachen. Der allgemeinſte Ausdruck iſt *ἀποκαλύπτειν*, welcher immer in Beziehung auf ein *μυστήριον* gebraucht wird und überhaupt das Bekanntmachen von etwas Verborgenem bedeutet. Es beſteht das *ἀποκαλύπτειν* darin, daß das, was den verborgenen Gegenſtand der Kundwerdung entzog, entfernt, gleichſam die verhüllende Decke (*κάλυμμα*) von ihm weg (*ἀπό*) gezogen wird. Es findet daher eine *ἀποκάλυψις* ſchon überall da ſtatt, wo das Siegel der Verſchwiegenheit, unter welchem etwas verborgen war, gebrochen wird. Dagegen liegt in dem *φανεροῦν* ſchon etwas mehr Poſitives. Es wird in der *φανέρωσις* ein verborgener überſinnlicher Gegenſtand nicht nur von ſeiner Verhüllung befreit; er wird auch irgendwie in's Licht geſetzt, kommt in irgend einer wahrnehmbaren Geſtalt zur Erſcheinung und wird der Betrachtung und Kenntnißnahme nahe gebracht. So offenbaren ſich die Tugenden eines Menſchen in ſeinen Thaten. So iſt Gott offenbar in ſeinen Werken (Röm. 1, 19) oder in Chriſto (1 Tim. 3, 16). Demnach wird durch die *ἀποκάλυψις* ein unmittelbares intuitives Erkennen des verborgenen Gegenſtandes bewirkt, während dieſer durch die *φανέρωσις*

überein, daß ſie das Kundmachen von etwas göttlich Verborgenem, ein Sichkundgeben Gottes, bedeuten.*) Bleiben wir hier, indem wir aus den johanneiſchen Begriffen von Gott die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung abzuleiten ſuchen, bei jener allgemeinſten, auch bibliſchen, Bedeutung des Worts ſtehen, ſo hat die göttliche Offenbarung nothwendig die Exiſtenz eines Anderen außer Gott zu ihrer Vorausſetzung — eines Anderen, welchem gegenüber Gott eben ſo ſehr ſich als ein Beſonderes wiſſen, als dieſes Andere ſelbſt ſich Gott gegenüber in ſeiner Verſchiedenheit von ihm wiſſen muß. Soll daher Gott ſich offenbaren, ſo muß er nicht nur Etwas außer ſich in's Daſeyn rufen, ſondern er muß dieſem Etwas auch eine ſolche Beſchaffenheit geben, daß er in ein Verhältniß mit ihm treten und in ihm offenbar werden kann.

---

vermittelſt eines Anderen, das in die Anſchauung des Subjekts tritt, dem discurſiven Erkennen kund gegeben wird. Damit nun aber auch das auf ſolche Weiſe objektiv kund Gegebene ſubjektiv den Einzelnen kund werde, bedarf es noch des Kundmachens, *γνωρίζειν*, wodurch denjenigen, denen die Offenbarung gilt, dieſelbe noch beſonders angekündigt und zur Kenntniß gebracht wird. So wird z. B. (vgl. Röm. 16, 25, wo die drei Worte ſich zuſammen finden) die von Ewigkeit her verborgene Gnade Gottes im Chriſtenthume dadurch enthüllt (*κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου*), daß ſie in der Erſcheinung Chriſti offenbar (*φανερωθέντος δὲ νῦν*) und durch die prophetiſche Schrift allen Völkern kund gemacht wird (*διά τε γραφῶν προφητικῶν — εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος*).

*) Vgl. Baumgarten-Cruſins, Bibl. Theol. S. 221 ff. — C. Imman. Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre §. 23. — Staudenmaier, Geiſt der göttl. Offenbarung, od. Wiſſenſchaft der Geſchichtsprincipien des Chriſtenth. Gießen 1837; beſonders S. 26—28.

Nun iſt allerdings die in Gottes Verhältniß zu ſich ſelbſt begründete Möglichkeit einer Offenbarung außer ſich zur Wirklichkeit geworden, vermöge der Eigenthümlichkeit des göttlichen Weſens überhaupt, nach welcher Gott Liebe iſt. Nicht durch irgend welche phyſiſche Nothwendigkeit, ſondern durch den freien Willen und den Rathſchluß der göttlichen Liebe iſt die Offenbarung Gottes in der Welt bedingt. Dieſes hat ſchon der Elohiſt erkannt, wenn er z. B. die Schöpfung des Menſchen in Folge eines ausdrücklich ausgeſprochenen göttlichen Rathſchluſſes geſchehen läßt 1 Moſ. 1, 26; dieſes hat noch deutlicher und beſtimmter der Apoſtel Johannes ſelbſt ausgeſprochen in den Worten 1 Joh. 4, 9: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον.* Vgl. Ev. 3, 16; 17, 23. Freilich beziehet ſich dieſes zunächſt nur auf die Sendung Chriſti in die Welt, welche von der Liebe Gottes abgeleitet wird. Allein dieſe iſt doch die Spitze und der Culminationspunkt aller anderen göttlichen Offenbarungen (*οὕτως* Joh. 3, 16 vgl. 1 Br. 4, 11); und da Johannes alle Offenbarungen Gottes als ein großes Ganzes denkt, in welchem alle einzelnen in der Geſchichte hervorgetretenen Stufen im engſten Zuſammenhange mit einander ſtehen, ſo muß daſſelbe Princip, aus welchem die höchſte und vollendetſte Offenbarung Gottes in Chriſto ſtammt, auch für alle früheren Stufen gelten.*)

---

*) So ſagt Calvin zu 1 Joh. 4, 9: Aliis etiam plurimis documentis testatum habemus Dei erga nos amorem. Nam si quaeritur, cur creatus sit mundus, cur simus in eo collocati ad obtinendum terrae dominium, cur servemur in hac vita, ut fruamur bonis innumeris, cur simus in spem melioris vitae conditi, cur luce et intelligentia praediti simus: non alia omnium

Dieſer Umſtand, daß das Princip aller göttlichen Offenbarung nach Johannes entſchieden in der Liebe Gottes geſucht werden muß, iſt es denn auch vorzüglich, der die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Vorſtellungen von der Offenbarung Gottes in der Welt im Einzelnen bedingt.*)

§. 1.

Gott, welcher Liebe iſt, hat ſich geoffenbaret, indem er vermittelſt des Logos göttliches Leben und Licht auch in einem Anderen außer ſich ſetzte und vermittelte.

Da die *Liebe* der Grund und die Bedingung der Offenbarung Gottes iſt, ſo muß nach dem oben aufgeſtellten Begriff von der Liebe im Allgemeinen dieſe Offenbarung irgendwie eine Selbſtmittheilung Gottes, eine Mittheilung

---

caussa adduci poterit, quam gratuitus erga nos Dei amor. Vgl. noch *Rickli*, a. a. O. S. 301 f. Auch *Philo* leitet übrigens die Schöpfung der Welt von der Liebe Gottes ab. S. Leg. Allegor. lib. III. I, 102: *Τοῖς — ζητοῦσι τίς ἀρχὴ γενέσεως, ὀρθότατα ἄν τις ἀποκρίναιτο, ὅτι ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ, ἣν ἐχαρίσατο τῷ μετ᾽ αὐτὸν γένει· δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί.* Vgl. de Cherub. I, 161 f.

*) Demnach müſſen wir, wie im Namen des bibliſchen Chriſtenthums überhaupt, ſo auch des johanneiſchen insbeſondere, gegen den Satz des neueren ſpekulativen Pantheismus, daß die Welt ein *nothwendiges* Entwickelungsmoment Gottes und dieſer ohne jene nicht Gott ſey, entſchiedenen Proteſt einlegen. Vgl. *Staudenmaier*, a. a. O. S. 37 ff. Die Freiheit Gottes bei der Schöpfung der Welt iſt auch in Beziehung auf die jüdiſche Offenbarungslehre behauptet von *Steinheim*, die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, ein Schiboleth I Theil, 2 Abſchn. 3 Kap.

ſeines eigenen Weſens an ein Anderes und Vereinigung mit dieſem Anderen, eine Entäußerung Gottes in Etwas außer ſich, das nicht Gott iſt, ſeyn. Und in dieſem Charakter ſtellt ſich uns denn auch allerdings die göttliche Offenbarung nach den Andeutungen, die wir bei Johannes darüber finden, dar.

Wir haben hier den Ausſpruch des Apoſtels Ev. 1, 3. 4. zu betrachten: *Πάντα δι' αὐτοῦ (τοῦ λόγου) ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* Dieſe Sätze bieten wegen ihrer conciſen Kürze in Bezug auf ihr genaueres Verſtändniß manche Schwierigkeit. Zunächſt iſt ſo viel klar, daß in dem erſten Satze der Logos als derjenige beſchrieben wird, durch welchen das All geworden ſey. Denn daß *πάντα* von dem Univerſum, dem All der Dinge, welches auch, inſofern es nicht als Chaos (rudis indigestaque moles, *ἄμορφος ὕλη* Weish. 11, 17), ſondern als ein geordnetes und weiſe disponirtes Ganze erſcheint, Welt, *κόσμος**) (vgl. 1, 9, wofür Hebr. 1, 3; 11, 3. *οἱ αἰῶνες* ſteht) genannt wird, zu verſtehen ſey, das iſt nicht zu bezweifeln. Daß dieſe Ausſage noch einmal negativ wiederholt wird (*καὶ χωρὶς — ὃ γέγονεν*), ſoll das *πάντα* verſtärken und die Ausſage, daß das All durch den Logos geworden ſey, als eine abſolut ausnahmloſe darſtellen. Zum Grunde mag hier allerdings ein Gegenſatz gegen die Vorſtellung der falſchen Gnoſis liegen, daß die *ὕλη*, als Sitz und Princip des Böſen, nicht zu den gewordenen oder geſchaffenen Dingen gehöre.**) Die Art

---

*) Vgl. *Plutarch.* de placc. philoss. II. §. 1. *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.*

**) Derſelbe Gedanke, daß das All ohne Ausnahme durch

und Weiſe anlangend, wie das All zur Exiſtenz gekommen ſey, wird hier geſagt, es ſey durch Vermittelung des Logos geworden — eine Ausdrucksweiſe, welche weder die erſte Urſächlichkeit in Gott, noch die ſelbſtſtändige, aus eigenem Willen hervorgehende, Wirkſamkeit des Logos ausſchließt.*)

---

den Logos geworden ſey, wird Kol. 1, 16 ſo umſchrieben: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι.

*) Man findet häufig in unſerer St. den Sinn, daß der Logos, indem ihm die Weltſchöpfung zugeſchrieben wird, nur als ein — willenloſes — Werkzeug (ὄργανον) in Gottes Hand beſchrieben werde. Dieſer Meinung ſcheint nicht nur die Bedeutung von διά, nach welcher dieſe Präpoſ. das Mittel, das Inſtrument, wodurch etwas verrichtet wird (die caussa instrumentalis), bezeichnet, ſondern auch noch manche Analogie Vorſchub zu leiſten. So ſagt z. B. Philo, de Cherub. I, 161 f.: Πρὸς — τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν· τὸ ὑφ᾽ οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι᾽ οὗ, τὸ δι᾽ ὅ. Καί ἐστι μὲν τὸ ὑφ᾽ οὗ τὸ αἴτιον· ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη· δι᾽ οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον· δι᾽ ὃ δὲ ἡ αἰτία. — Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν, ὑφ᾽ οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι᾽ οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. So heißt es Hebr. 1, 2: δι᾽ οὗ (sc. τοῦ υἱοῦ) καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν (sc. ὁ θεός). Vgl. 2, 10: δι᾽ οὗ τὰ πάντα. Ferner wird 1 Kor. 8, 6 das ἐξ οὗ τὰ πάντα auf Gott bezogen, im Gegenſatz zu δι᾽ οὗ τὰ π., was von Chriſto gilt. Vgl. Kol. 1, 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Allein dieſe Vorſtellung hat nur dann Wahrheit, wenn, wie es in dieſen neuteſtamentlichen Ausſprüchen der Fall iſt, der Logos als der Sohn im Unterſchiede von Gott als dem Vater betrachtet wird. Wo aber, wie bei Johannes, die Rede iſt von dem Verhältniſſe des präexiſtenzialen Logos zu Gott, in welchem die Differenz zwiſchen Vater und Sohn noch nicht hervorgehoben, ſondern beide noch in ihrer Vereinigung in der einen Gottheit als Gott betrachtet werden, da muß der Logos,

Es wird mithin die Entſtehung des All von Gott abgelei= tet, inſofern er in dem Logos ſich zu einer konkreten Per=

---

inſofern er die Welt erſchafft, gleich ſehr als Werkzeug wie als erſte Urſache (caussa principalis) erſcheinen; das letztere, weil er ſelber Gott iſt, von welchem der Rathſchluß der Schöpfung ausgehet; das erſtere, weil er doch auch perſönlich von Gott ver= ſchieden und dasjenige iſt, wodurch ſich Gott mit Anderem ver= mittelt. Dieſes iſt auch von Johannes ſehr vorſichtig ausgedrückt, indem er ſich nicht des paſſiven Verb. *κτίζεσθαι*, ſondern des neutr. *γίνεσθαι* bedient. Zwar bedeuten beide Worte der Sache nach dasſelbe, wie denn 1 Moſ. 2, 4. LXX. *γίνεσθαι* für הִבָּרֵא ſteht; vgl. Jak. 3, 9. Allein es iſt doch der Unterſchied, daß das Verbum *κτίζεσθαι* als ein verbum passivum die Thätigkeit irgend eines anderen Subjekts vorausſetzt, das neutrale *γίνεσθαι* nicht. Hieße es alſo: *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐκτίσθη*, ſo könnte mög= licher Weiſe Gott als der *κτίσας* betrachtet werden, ſo daß der Logos nur als unſelbſtſtändiges Mittel erſchiene; während nun ſich die Sache ſo anſehen läßt, daß das All nicht durch allgemeine abſtrakte göttliche Urſächlichkeit, ſondern auch durch Vermittelung und ſelbſtſtändige Wirkſamkeit des Logos zur Exiſtenz gekommen ſey. Hieraus ergiebt ſich denn ſchon von ſelbſt, daß es unrichtig iſt, wenn man, von dem Unterſchiede zwiſchen Gott und Logos abſtrahirend, auf der anderen Seite den Logos gar nicht als Organ bei der Weltſchöpfung betrachten, ſondern dieſe letztere in demſelben Sinn, wie auf Gott, ſo auch auf ihn zurückführen will, indem man das *διά* als Bezeichnung der caussa principalis betrachtet. Vgl. Röm. 11, 36. Denn hier zeigt ſchon das da= nebenſtehende *ἐξ αὐτοῦ*, daß man das *δι᾽ αὐτοῦ* nicht von der erſten Urſächlichkeit — wo es dann mit *ἐξ αὐτοῦ* zuſammenfallen würde —, ſondern von der nächſten Urheberſchaft zu verſtehen habe. S. Winer, Gramm. S. 362. 4 A. Und allerdings kann auch Gott als Urheber und Vermittler (*δι᾽ οὗ* Röm. 11, 36) der Weltſchöpfung betrachtet werden, da er ja ſelbſt als Logos die nächſte Urſache von der Entſtehung des All iſt. Vgl. *Orig.* in Ev. Jo. Tom. II. p. 108. ed. Lommatzsch: *Οὕτω τοίνυν καὶ ἐνθάδε* (Joh. 1, 3) *εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο,*

ſönlichkeit abſchließt und durch denſelben ſich mit einem Anderen außer ſich vermittelt.

Wenden wir uns zu dem folgenden V., ſo kommt es zunächſt auf die Feſtſtellung ſeines Verhältniſſes zum vorhergehenden an. Man könnte verſucht ſeyn, die Worte: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* als Angabe der Urſache zu betrachten, weßhalb das All durch den Logos geworden ſey. Es geſchah nämlich kraft der Eigenthümlichkeit des Logos, nach welcher in ihm eine Fülle von Leben wohnt und er alſo, Grund und Quell aller andern lebenden Weſen zu ſeyn, befähigt iſt. Sonach würde denn in dem Satze nichts Neues über den Logos und deſſen Wirkſamkeit ausgeſagt, ſondern nur diejenige Eigenſchaft ſeines Weſens nachgeholt ſeyn, welche die Bedingung ſeiner Wirkſamkeit als des Welt ſchaffenden iſt. Allein eben dieſes ſcheint gegen eine ſolche Erklärung zu ſprechen. Denn vergleichen wir die drei Sätze des 1. V., ſo bezeichnete ein jeder ein beſonderes Moment in dem immanenten Seyn des Logos bei Gott, ſo daß, indem jeder folgende Satz eine neue Beſtimmung des vorhergehenden hinzufügte, ein Fortſchritt in der Beſtimmung der Qualitäten des immanenten Logos dargeſtellt ward. Ein ſolcher Fortſchritt legt ſich auch zu Tage zwiſchen den Sätzen: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* und: *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀν-*

οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. Τίς δ' ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ, ἢ ὁ πατήρ; — Richtig ſagt daher Calvin (Comm. in Io. 1, 3): Apte autem praedicat de filio Dei quod in eius personam proprie competit. Interdum quidem simpliciter dicit Paulus, omnia per Deum esse, Rom. 11, 36. Sed quoties comparatur Filius cum Patre, hac nota distingui solet. Quare hic mos loquendi usitatus est, Patrem omnia fecisse per Filium et a Deo per eundem Filium omnia esse.

θρώπων, und wiederum zwiſchen dieſem Satze und dem folgenden: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* (V. 5). Daraus wird höchſt wahrſcheinlich, daß nach dem Sinn des Johannes auch ein ſolcher Fortſchritt zwiſchen V. 3 und dem Satze: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* zu denken iſt. Denſelben könnte man nun 1) ſo denken, daß, während V. 3 den Moment der Schöpfung durch den Logos beſchreibt, V. 4 einen folgenden hiſtoriſchen Moment, etwa den Zuſtand der urſprünglichen Einheit des Menſchen mit Gott, den Stand der Unſchuld, wo ja das Licht des Logos die Menſchen wirklich erleuchtete, und V. 5 wieder einen folgenden hiſtoriſchen Moment, die Zeit der Trennung zwiſchen Gott und der Menſchheit, bezeichnete.*) Allein dagegen iſt zu bemerken, daß die ganze Darſtellung des Johannes gar nicht ſo angethan iſt, als ſollten durch ſie verſchiedne auf einander folgende und zeitlich getrennte Momente in dem Verhältniſſe des Geſchaffenen und der Menſchheit insbeſondere zum Logos angedeutet werden. Man erwartete dann wenigſtens nicht eine aſyndetiſche oder bloß durch *καί* vermittelte Satzverbindung, ſondern Partikeln wie *ἔπειτα* u. dgl. Auch würde dann der Satz: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* — als ganz müßig erſcheinen. — Man könnte aber auch 2) V. 4 bloß auf V. 3 beziehen, ſo daß darin einzelne verſchiedene innere Momente im Verhältniſſe des Logos zu dem durch ihn gewordenen All angegeben würden. Und zwar könnte man dann entweder V. 4 nur als Beſchreibung des Verlaufs des Schöpfungs-

---

*) So faßt den Zuſammenhang auch Bengel (Gnomon z. d. St.): Describitur versu 1. 2. status ante mundum factum; versu 3. in factu mundi; v. 4. tempore humanae integritatis; v. 5. tempore humanae corruptionis.

akts nach ſeinen einzelnen Momenten betrachten, ſo daß, wenn V. 3 die Entſtehung des All überhaupt beſchriebe, dann die Worte: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* von der Entſtehung der lebendigen Weſen handelten und die Worte: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρ.* ſich auf die vernünftigen Geſchöpfe bezögen;*) oder es ließe ſich die Erwähnung der Schöpfung des All mit V. 3 als geſchloſſen betrachten, ſo daß dann V. 4 das Verhältniß des Logos zu dem von ihm in's Daſeyn gerufenen All der Dinge, oder die Erhaltung der — phyſiſchen und geiſtigen — Welt beſchrieben würde.**) — Jene erſtere Auslegung erſcheint deßwegen ſchon als unhaltbar, weil ja das *πάντα* V. 3 ſchon die lebendigen, ſo wie insbeſondere die vernünftigen Weſen mit umfaßt. Wollte man auch zugeben, daß: *ζωὴ ἦν ἐν αὐτῷ* irgendwie bedeuten könne: der Logos ſchuf auch lebende Weſen, und: *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρ.* = unter dieſen lebenden Weſen waren auch vernünftige, nämlich Menſchen; ſo iſt ja eben die Erſchaffung dieſer lebenden und vernünftigen Weſen in dem *πάντα ἐγένετο* V. 3 ſchon mit ausgeſagt. — Die andere Auslegung ſcheint allein dem Ausdruck und dem Zuſammenhang angemeſſen zu ſeyn. Da V. 3 erwähnt war, daß Alles durch den Lo-

---

*) So etwa Piscator z. d. St. Nachdem er bemerkt hat, daß hier die Gottheit des Logos aus ſeinen Wirkungen, nämlich aus der Erſchaffung aller Dinge, bewieſen werden ſolle, fährt er fort: quarum (omnium rerum) facit tres gradus. Nam quaedam solummodo *sunt*, ut res inanimae: quaedam etiam *vivunt*, ut res animatae, nimirum plantae et animantes: quaedam denique *ratione* sive *luce intelligentiae insuper praeditae sunt*, ut homines.

**) So iſt die Stelle von den meiſten, alten und neuern, Auslegern erklärt worden.

gos geworden ſey, ſo kann die Angabe, daß der Logos Träger des Lebens ſey (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν), in dieſem Zuſammenhange keinen anderen Sinn haben, als den, daß der Logos in Bezug auf das durch ihn gewordene All Inhaber des Lebens ſey, d. h. dem All (der organiſchen wie anorganiſchen Natur) ſein Leben ſpende, es dadurch in ſeiner Exiſtenz bewahre und ſeinen Beſtand ſichere. Vgl. Hebr. 1, 3 (φέρων [ὁ θεὸς] τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Kol. 1, 17 (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ [τῷ υἱῷ] συνέστηκε).*)

Erſt in den folgenden Worten wird nun von dem All der Dinge die vernünftige perſönliche Kreatur (οἱ ἄνθρωποι) ausgeſchieden. Es wird nämlich geſagt, daß das Leben in dem Logos (ἡ ζωὴ sc. ἡ ἐν τῷ λόγῳ) das Licht der Menſchen geweſen ſey. Da es anderwärts heißt, der Logos ſelber ſey das wahrhaftige Licht, welches jeden Menſchen erleuchte (1, 9), ſo kann jener Ausſpruch in Verbindung mit dieſem nicht anders verſtanden werden, als daß daſſelbige Leben in dem Logos, kraft deſſen er Schöpfer des All iſt, in Bezug auf die Menſchheit, als die vernünftige Kreatur, ſich als Licht verhalte, ſo daß der Logos für die Menſchen der Erleuchter (φωςφόρος 2 Petr. 1, 19; vgl. Joh. 8, 12; 9, 5 — wo ſich Jeſus das Licht der Welt nennt) iſt. Wenn daher der Logos der Träger des göttlichen Lebens iſt (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν), ſo iſt er als ſolcher Grund und Quell alles anderen Lebens, ſowohl des phyſiſchen (πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο κ. τ. λ. V. 3), als des gei=

---

*) Wenn Schleierm. (a. a. O. S. 10 f.) den Ausdruck ζωή im geiſtigen Sinne verſtehet und den ganzen 3ten V. von der geiſtigen Schöpfung deutet, ſo ſcheint eine ſolche Deutung im Texte ſelbſt durch nichts angezeigt zu ſeyn.

ſtigen, deſſen Weſen Licht iſt (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων V. 4), indem eben ſein göttliches Leben für die vernünftige Kreatur zum Lichte wird. Und wie Gott ſich in der Natur ſo geoffenbaret hat, daß er das Leben, welches ſein Weſen ausmacht, vermittelſt des Logos den Dingen mittheilt, ſo hat er ſich dagegen in der Welt des Geiſtes ſo geoffenbaret, daß er gleicher Weiſe vermittelſt des Logos ſein Weſen, inſofern es Licht iſt, der Menſchheit mitgetheilt hat; weßhalb ja auch dem Menſchen ſelbſt ein inneres Licht zugeſchrieben wird, welches ihn erleuchtet. (Matth. 6, 23. Luk. 11, 35). Können wir nun das geiſtige Vermögen des Menſchen, dieſes Licht in ſich aufzunehmen und in ſich zu haben, mit dem Ausdruck Vernunft bezeichnen, ſo iſt der Inhalt der Vernunft, alles was ſie als geiſtig Erkanntes in ſich trägt, als etwas Göttliches, als ein aus dem göttlichen Weſen ſelbſt ſtammendes Licht zu betrachten. Da aber die Offenbarung Gottes im Geiſte durch die Vernunft des Menſchen durch den göttlichen Logos vermittelt und das Sprechen diejenige Form iſt, in welcher dieſer ſeine Aeußerungen kund giebt, ſo wird von Johannes die Offenbarung Gottes im Geiſte, wie im A. T. die in der Schöpfung, unter der Form des Sprechens, als eine Anſprache an den Menſchen, als ein Wort Gottes vorgeſtellt. Man hat daher nichts anderes als das göttliche Licht, welches in der Vernunft des Menſchen leuchtet, zu verſtehen, wenn es heißt, daß der Menſch das Wort Gottes (λόγον τοῦ θεοῦ) in ſich habe (Joh. 5, 38.*)

*) Den Ausdruck λόγος τοῦ θεοῦ in dieſer Stelle, welche offenbar einen Vorwurf gegen die Juden ausſprechen ſoll, glauben wir richtiger mit Olshauſen von der Offenbarung Gottes im Inneren des Menſchen oder im Geiſte, als mit Lücke und

1 Br. 1, 10; 2, 14. vgl. Jak. 1, 21), und die Fähigkeit beſitze, daſſelbe zu vernehmen (Joh. 6, 45).

Meyer von der Schrift des A. T. zu verſtehen. Dafür ſpricht ſchon der Ausdruck: οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν τὸν λόγον τ. ϑ., welcher doch viel paſſender auf das innerliche Bewußtwerden Gottes im Gemüthe als auf die Aneignung des äußerlich in der Schrift geoffenbarten göttlichen Worts bezogen wird. Vgl. V. 42: τὴν ἀγάπην τοῦ ϑεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν. Ferner ergiebt ſich bei jener Erklärung in der ganzen Stelle eine ſehr paſſende Gradation. Chriſtus giebt die Urſachen an, warum die Juden troß ſeiner augenfälligen göttlichen Legitimation doch nicht an ihn glauben, und findet dieſelbe darin, daß ſie überhaupt auf alle die verſchiedenen Formen, in welchen ſich Gott geoffenbart hat, entweder gar nicht, oder nicht auf die rechte Weiſe, achten. 1) Ueberſehen ſie die äußere Offenbarung Gottes in Natur und Geſchichte (V. 37); 2) achten ſie nicht auf die innere Offenbarung Gottes in der Vernunft und dem Gewiſſen des Menſchen (V. 38); 3) beſchäftigen ſie ſich zwar viel mit dem ſpeciell in der Schrift geoffenbarten Worte Gottes (ἐρευνᾶτε als Indikativ!), aber ſie wollen in ihrem verſtockten Sinn Chriſtum nicht darin finden, um durch ihn das Leben zu erlangen. — Daß aber die Formel: λόγος τοῦ ϑεοῦ in der bezeichneten Weiſe verſtanden werden könne, iſt nicht zu bezweifeln. Sie bedeutet überhaupt eine Anſprache Gottes an den Menſchen, ſey es nun, daß dieſelbe durch den Logos in ſeiner Präexiſtenz durch die Erleuchtung des Menſchengeiſtes im Allgemeinen und durch ſeine Wirkſamkeit im A. B., oder ſey es, daß ſie durch den fleiſchgewordenen Logos in Chriſto vermittelt, oder ſey es endlich, daß ſie aus der Offenbarung Gottes in der Natur vernommen werde. Richtig ſagt daher Lücke zu Joh. 1, 10: „der λόγος τοῦ ϑεοῦ iſt die Offenbarung Gottes überhaupt, worin das Evangelium Jeſu Chriſti mit begriffen iſt.“ Welche einzelne dieſer verſchiedenen Offenbarungsformen jedes Mal mit dieſer Formel gemeint ſey, das muß der Zuſammenhang entſcheiden. So iſt z. B. ſchwerlich die Auslegung von 1 Joh. 2, 7; vgl. 3, 11 zu billigen, nach welcher die Worte: ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε — ebenfalls auf die urſprüng=

Fragen wir nun nach dem Inhalte dieſes göttlichen Worts, das Gott durch den Logos in die Seelen der Menſchen pflanzt, ſo dient uns der Begriff der **Wahrheit**, welcher in dem johanneiſchen Glaubensſyſteme eine ſehr wichtige Stelle einnimmt, zur Beantwortung dieſer Frage. — Die **Wahrheit** nämlich, welche — im objektiven Sinne verſtanden — im Allgemeinen in der Uebereinſtimmung von der Erſcheinung eines Gegenſtandes mit ſeinem Weſen er=

---

liche Offenbarung Gottes im Innern des Menſchen bezogen werden. Denn 1) würde es dazu ſchlecht ſtimmen, daß Joh. ſagt, er **ſchreibe** ſeinen Leſern (γράφω) von dieſer Offenbarung Gottes als von einem alten Gebote, weil ja nach ſeiner eigenen Angabe der Inhalt ſeines Schreibens nur in dem Evangelium beſtehen ſoll und ſich auf das durch Chriſtum geoffenbarte Wort des Lebens bezieht 1 Br. 1, 1. 2. — 2) Da Joh. an dieſer Stelle die Verpflichtung der Leſer zur Liebe gerade aus ihrem **Chriſtenthume** herleitet, ſo hat man doch am natürlichſten den Ausdruck ἀπ᾽ ἀρχῆς von dem Anfange ihres Chriſtenthums und nicht von ihrer Geburt zu verſtehen. So ſtehet dieſe Formel auch 1, 1; 2, 24; 3, 11. 2 Br. 5. vgl. Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. AG. 2, 25. 3) Sollte man nach jener Erklärung wohl auch ſtatt der zweiten Perſon εἴχετε — ἠκούσατε eher die erſte: ἔχομεν — ἠκούσαμεν erwarten, weil ja das Haben und Hören des alten Gebotes, wenn dieſes in der Offenbarung Gottes durch die Vernunft beſtehen ſoll, etwas Allgemeines iſt, das allen Menſchen zukömmt und nicht wohl auf die Leſer des Briefs allein beſchränkt werden kann. 4) Endlich iſt auch der Ausdr.: ἀκούειν τὸν λόγον τ. θ., wenigſtens bei Joh., nicht der gebräuchliche für das Bewußtwerden Gottes im Gemüthe, wofür dieſer Apoſtel eher ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ſagt. (Denn Joh. 8, 47 und 1 Br. 4, 6 iſt die Rede von dem Worte Gottes, inſofern es ſich aus Chriſto oder der Gemeinde vernehmen läßt und in dieſen offenbar iſt.) Jedenfalls iſt jene hier gebrauchte Formel paſſender, wenn man ſie von dem äußerlichen Vernehmen des geoffenbarten Wortes im Evangelium verſteht.

kannt wird, hat eben darum nicht allein das Falſche, welches immediativ Lüge (ψεῦδος), kauſativ aber Irrung, Täuſchung (πλάνη 1 Joh. 1, 8; 4, 6) iſt, ſondern auch den Schein, das Nichtige, Weſenloſe (ματαιότης) zu ihrem Gegenſatze. In beiderlei Beziehung kommt die Wahrheit nach Johannes Gotte, und zwar Gotte allein, zu, indem ja Gott einestheils als der einige (μόνος) derjenige iſt, zu welchem alles Andere, was Gott genannt werden mag, ſich als falſche Gottheit, Götze, verhält; anderentheils aber auch als der Urgrund und Schöpfer aller Dinge, der das ewige Leben ſelber iſt, allein wahres, wirkliches, abſolutes Seyn hat, im Gegenſatze zu der Kreatur, deren Weſen nur relatives Seyn, die Vergänglichkeit (φθορά) und Nichtigkeit (ματαιότης), iſt (Röm. 8, 20 ff.). So iſt alſo Gott Inhaber der Wahrheit und beſitzt ſie (ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου Joh. 17, 17); ſie iſt ihm weſentlich; ſein Seyn und Thun iſt lauter Wahrheit.*) So iſt denn auch

*) Den Ausdruck: „deine Wahrheit" — hat man hier nicht ſo zu verſtehen, als ob die göttliche Wahrheit irgend einer anderen, menſchlichen, dadurch entgegengeſtellt würde. Sondern es ſoll damit die Wahrheit nur als etwas Gotte weſentlich Zukommendes dargeſtellt werden. Wenn Olshauſen zu Joh. 1, 14. S. 55 bemerkt: „Die ἀλήθεια (= אֱמֶת) iſt — Gott ſelbſt und ſein Logos (Joh. 4, 6). Er hat ſie nicht als etwas in der Vorſtellung neben ihm Seyendes, von ihm Beſeſſenes, er iſt ſie ſelbſt ſeinem Weſen nach" —; ſo ermangelt dieſe Behauptung alles Beweiſes und bedarf einer Berichtigung. Freilich iſt die Wahrheit nicht ein in der Vorſtellung neben Gott Seyendes, d. h. Etwas außer Gott; ſondern ſie iſt nothwendig in und mit der Idee Gottes zugleich gegeben, und Gott kann ohne ſie nicht gedacht werden. Aber eben ſo wenig iſt Gott ſelbſt Wahrheit, wie er etwa Liebe iſt. Vielmehr iſt Wahrheit nur eine Beſtimmtheit des göttlichen Seyns und Weſens und drückt die Idee, daß Gott in ſeiner Verbindung mit dem Logos, als Vater unſeres Herrn, Jeſu Chriſti,

das Wort Gottes, das er zu den Menſchen ſpricht und in ihre Seele pflanzt — Wahrheit (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν Joh. 17, 17; vgl. Jak. 1, 18: λόγος ἀληθείας). Da nun in dieſem urſprünglich dem Menſchen eingepflanzten Worte Gottes das Licht erkannt wird, durch welches Gott ſelbſt den Menſchen durch den Logos erleuchtet, ſo geſchiehet dieſe Erleuchtung dergeſtalt, daß Gott in der Wahrheit, die ſein Wort ſelber iſt, ſein eigenes wahres Weſen dem Menſchen offenbart, und der Logos, welcher dieſe Erleuchtung vermittelt, erſcheint mithin als Princip der göttlichen Wahrheit.

Demnach wäre in dieſen Sätzen von Johannes ausgeſprochen, daß ſich Gott durch den Logos in Natur und Geiſt, durch Schöpfung des All und Erleuchtung der Menſchheit, welche in der Mittheilung der Wahrheit in ſeinem Worte beſtehet, geoffenbaret habe. Und da dieſe Offenbarung vermöge des Lebens und Lichts zu Stande kam, welches dem Logos, als Theilnehmer am göttlichen Weſen, eigen iſt, ſo können wir zugleich als den johanneiſchen Begriff der Offenbarung Gottes das aufſtellen, daß wir ſagen, ſie ſey das Setzen und Vermitteln von göttlichem Leben und Licht in etwas Anderem außer Gott, das nicht Gott iſt.*) Indem ſolchergeſtalt Gott durch den Logos der Natur und

---

wirklich Gott und der wahre (ἀληθινός) Gott iſt, in einem Subſtantiv-Begriffe aus: daher wird richtig das Verhältniß zwiſchen Gott und der Wahrheit als ein Verhältniß des Beſitzes bezeichnet (ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου); während das Wort Gottes, das innerliche wie das äußerlich in Chriſto Fleiſch gewordene, welches die Erſcheinung und das Abbild des göttlichen Weſens iſt, auch die Wahrheit ſelber iſt (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι und ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια Joh. 17, 17 und 14, 6).

*) S. Staudenmaier, a. a. O. S. 7—9: „Die Offenbarung iſt Vermittlung des höheren Lebens durch die Gottheit.“

der Welt des Geiſtes in der Schöpfung und Erleuchtung ſein eigenes Leben und Licht mittheilt und daſſelbe in Etwas außer ſich ſetzt und vermittelt, wird auch unmittelbar klar, wie man dieſe Offenbarung Gottes als die That ſeiner Liebe, die ſein Weſen ausmacht, zu betrachten habe.

Während ſonach der Logos als der Vermittler alles phyſiſchen, wie geiſtigen, Lebens in der Natur und der Menſchheit von Johannes beſchrieben wird, wird demſelben jedoch noch eine beſondere Thätigkeit beigelegt, die er in einem beſtimmten Theile der Menſchheit ausübt, um noch unmittelbarer Gott mit der Menſchheit zu vereinigen und das göttliche Licht, kraft deſſen er das geiſtige Leben in ihr geſetzt hat, noch energiſcher in derſelben zu vermitteln. Dieſes erſchließen wir aus den Worten des Apoſtels Ev. 1, 11: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* Wenn hier dem wahrhaftigen Lichte, welches der Logos iſt*), ein Eigenthum zugeſchrieben wird, ſo hat man darunter offenbar, im Unterſchiede von dem vorhergehenden *κόσμος* V. 10, das jüdiſche Volk als das Volk Gottes**) zu verſtehen, welches dem Logos als ein beſon=

*) Daß das wahrhaftige Licht V. 9 ganz identiſch mit dem Logos iſt, ergiebt ſich unzweifelhaft daraus, daß V. 11, welcher doch auf's engſte mit V. 9 noch zuſammenhängt, auf einmal das mascul. *αὐτόν* eintritt, welches, obwohl von dem Lichte (*τὸ φῶς*) die Rede iſt, nach einer constructio ad sensum auf den Logos (*τὸν λόγον*) zu beziehen iſt.

**) Vgl. die Benennung: Volk des Eigenthums, סְגֻלָּה, 2 Moſ. 19, 5. 5 M. 7, 6; 14, 2; 26, 18. Pſ. 135, 4 (*λαὸς περιούσιος* Tit. 2, 14) — oder: Erbe, נַחֲלָה, 5 Moſ. 9, 29. 1 Sam. 10, 1. Pſ. 33, 12; 94, 5 —, durch welche das Volk Gottes ausgezeichnet wird. — Zwar beziehen manche Ausleger den Ausdruck *τὰ ἴδια* auf die Welt überhaupt, die hier ein Eigenthum des Logos genannt werde (ſ. Schott, Künöl,

derer Wirkungskreis in der Welt angewieſen war, um das göttliche Licht in den Menſchen zu entzünden und zu unterhalten. Freilich beziehet ſich zunächſt jener Ausſpruch auf den Logos in ſeiner Fleiſchwerdung. Allein da doch dem Logos als ſolchem das Eigenthum zugeſchrieben wird, ſo iſt kein Zweifel, daß ihm daſſelbe auch ſchon vor ſeiner Fleiſchwerdung zugeſprochen werden muß. Demnach haben wir den Logos auch als denjenigen zu betrachten, durch welchen Gott ſeine außerordentlichen poſitiven Offenbarungen unter den Juden, als dem Volke des Eigenthums, vermittelte. Es folgt mithin aus jenem Ausſpruche des Apoſtels, wenn wir auch weiter keine beſtimmte Angabe darüber bei ihm finden, daß der Logos, wie er das Organ iſt, durch welches Gott ſich als den Schöpfer des All und das Princip alles geiſtigen Lebens zeigt, ſo auch als derjenige angeſehen werden muß, durch welchen Gott von Alters her manchmal

---

Tholuck, Meyer); allein es ſcheint doch dieſe Anſicht unſtatthaft. Denn 1) iſt nicht klar, in wiefern die ganze Welt ein Eigenthum des Logos genannt werden könne. Daß er die Welt geſchaffen hat, kann keine Berechtigung dazu begründen, weil ja der Baumeiſter eines Hauſes nicht eo ipso auch deſſen Eigenthümer iſt. 2) Würde dann V. 11 eine bloße Wiederholung des 10. V. ſeyn. Freilich wird hiergegen erinnert, der Gedanke in V. 11 bekomme eine ganz andere Färbung und werde zur Steigerung von V. 10, indem durch die Bezeichnung: *οἱ ἴδιοι τοῦ λόγου* die Menſchen als ſolche dargeſtellt würden, welche ihres gottverwandten Bewußtſeyns wegen dem Logos angehörten, ſo daß alſo die Verwerfung des Logos von Seiten der Menſchen um ſo tadelnswerther erſcheine (Tholuck 3 A.). Allein mit Recht iſt dagegen ſchon von Lücke bemerkt, daß nach johanneiſcher Anſicht das Gottverwandte das Göttliche aufnehmen muß 1 Joh. 4, 4 ff., und es mithin unbegreiflich erſcheine, wie die Menſchen, wenn ſie als *ἴδιοι τοῦ λόγου* gottverwandter Natur waren, den Logos hätten verwerfen können (*οὐ παρέλαβον*).

und auf mancherlei Weiſe zu den Vätern ſeines Volks geredet hat (Hebr. 1, 1), in den Verheißungen, durch die er mit den Patriarchen ſeinen Bund ſchloß, wie in dem Geſetze, in welchem er Iſrael ſeine Rechte kund machte, und in dem Worte der Propheten, durch welches er ſeinen Geiſt in die Herzen der Menſchen gab. Es wird hieraus klar, wie nach des Johannes Vorſtellung die Offenbarung Gottes durch Schöpfung und Erleuchtung in Natur und Geiſt auf's innigſte mit ſeiner poſitiven teſtamentiſchen Offenbarung zuſammenhängt, indem beide Offenbarungsformen die That des einen und deſſelbigen göttlichen Logos ſind, der das göttliche Leben und Licht, welches durch ihn in der Menſchheit geſetzt iſt, in ihr auch fortwährend vermitteln und unterhalten will. Nach dieſer Betrachtungsweiſe verſchwindet jeder objektive Unterſchied zwiſchen einer natürlichen und übernatürlichen oder außerordentlichen, zwiſchen einer mittelbaren oder unmittelbaren göttlichen Offenbarung;*) beide Formen, in welchen Gott durch den Logos der Menſchheit ſich kund giebt, ſind gleich ſehr mittelbar und natürlich, oder, wenn man will, gleich ſehr unmittelbar, übernatürlich und außerordentlich. Sie verhalten ſich nur zu einander, wie Erſchaffung und Erhaltung überhaupt. Denn ſo wie die Erhaltung der Welt nur in der Thätigkeit Gottes beſtehet, durch welche er das unſelbſtſtändige und von ihm abhängige Leben der Kreatur bewahrt, daß es nicht früher untergehe, als es den von Gott ihm geſetzten Zweck erfüllt hat, und zu dem Ende es in Verhältniſſe ſetzt, in welchen es die zu ſeinem Beſtande und zu ſeiner rechten Entwickelung nöthigen Mittel finden kann: ſo iſt ja auch

*) Vgl. Matthäi, Religionsglaube der Apoſtel Jeſu, I. S. 396.

die poſitive teſtamentiſche Offenbarung ebenfalls weiter nichts als die Thätigkeit Gottes, durch welche er das vermittelſt des Logos in dem Geiſte des Menſchen entzündete Licht vor Selbſtverfinſterung bewahren und dagegen zu einem immer helleren und glänzenderen Leuchten und Strahlen befähigen will.

Da es nach dem Obigen eine doppelte Sphäre iſt, welche Gott durch den Logos in's Daſeyn gerufen hat, um in ihr ſich zu offenbaren, die phyſiſche Welt (*πάντα, κόσμος*) und die geiſtige (*οἱ ἄνθρωποι*), ſo entſtehet noch die Frage, wie ſich beide, welche zuſammen den Inbegriff der Kreatur bilden, zu einander verhalten. Und hier zeigt ſich leicht, daß zwiſchen beiden ein Unterſchied bedingt iſt durch die verſchiedene Art und Weiſe, wie Gott ſich in ihnen offenbart. Inſofern es das All iſt, von welchem Nichts ausgenommen iſt, das da geworden iſt (V. 3), welchem der Logos, der es in's Daſeyn gerufen hat, göttliches Leben aus ſeiner Fülle mittheilt, ſo iſt freilich auch die Menſchheit mit darunter begriffen, und auch der Menſch, ſofern er ſeiner ſinnlichen Erſcheinung nach dem All der Dinge oder der Natur angehört, empfängt ſein phyſiſches Leben unmittelbar vermittelſt des Logos von Gott. Aber er unterſcheidet ſich von dem All der Dinge dadurch, daß der Logos ihm nicht bloß das Leben, ſondern auch das Licht, welches in ihm iſt, durch die Wahrheit, die er ihm geoffenbart, mitgetheilt hat. Indem er ſo in der Vernunft und in ſeinem Geiſte ein göttliches Licht in ſich aufgenommen hat, gehört er kraft dieſes ſeines geiſtigen Lebens auch einer über die phyſiſche erhabenen Welt des Geiſtes an und vollendet ſich durch das in ſeiner Vernunft ihm gegebene Selbſtbewußtſeyn als perſönliche Kreatur im Gegenſatze zu der übrigen Kreatur, welche überall nur als Sache gelten kann. Während ſo die übrige

Kreatur nur von der einen Seite mit Gott verbunden iſt, indem durch den Logos ihr nur das Leben mitgetheilt iſt, erſcheint der Menſch als perſönliche Kreatur der Gottheit näher gerückt und von zweien Seiten mit ihr verbunden, indem er neben dem Leben, das ihm vermöge ſeiner phyſiſch-animaliſchen Natur zukommt, auch des Lichts in ſeiner Vernunft und den Kräften ſeines Geiſtes theilhaftig geworden iſt. Dadurch erweiſet ſich der Menſch nicht bloß als graduell, ſondern als ſpecifiſch von der übrigen Kreatur unterſchieden. Höhere vernünftige Weſen als die Menſchen, oder Engel ſcheint Johannes nicht zu kennen.*) Wenigſtens hat der Glaube an ihre Exiſtenz in ſeinem chriſtlichen Glaubensbewußtſeyn nicht das mindeſte Moment. — Dieſen Vorzug des Menſchen als der perſönlichen vernünftigen Kreatur drückt Johannes ſo aus, daß er dem Menſchen einen **göttlichen Keim** (σπέρμα θεοῦ) zuſchreibt 1 Br. 3, 9.**) Unter dieſem göttlichen Keim iſt ſonder Zweifel nichts Anderes gemeint als das Wort Gottes, welches in dem Lichte, das der

---

*) Wo im Evangelium Engel von Johannes erwähnt werden, da geſchiehet es immer nur an ſolchen Stellen, wo er Worte Anderer aufführt, oder wo er im Erzählungstone nur die gewöhnliche Volksmeinung ausſpricht. Vgl. 1, 52; 5, 4 (welche Stelle aber bekanntlich mit Recht kritiſch ſehr angefochten iſt); 12, 29; 20, 12. S. v. **Cölln**, Bibl. Theol. II. §. 188.

) Zwar iſt an jener Stelle zunächſt von der Geburt aus Gott die Rede, die erſt auf chriſtlichem Standpunkte vorkommt; allein die Bedingung derſelben iſt eben der Keim, der nicht erſt in dem aus Gott Geborenen entſteht, ſondern — wie der Ausdruck μένει zeigt — ſchon vorher in dem Menſchen vorhanden iſt, und der, wo er ſich wirklich entwickelt und den Menſchen zu einem Kinde Gottes erhebt, nicht durch die Sünde zerſtört wird, ſondern in dem Menſchen **bleibt, ſo daß er an ſich als eine natürliche und urſprüngliche Mitgift der menſchlichen Natur erſcheint.

Logos in der Seele des Menſchen entzündet, dem Menſchen in's Herz gegeben iſt, welches die Wahrheit ihm offenbart, und aus welchem als aus göttlichem Elemente das wahre geiſtige Leben ſich entwickeln kann.*) Vgl. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. Es iſt daher von Johannes in dieſen Worten daſſelbe ausgeſagt, was anderwärts in der Schrift durch die Formel ausgedrückt wird, der Menſch ſey nach dem Bilde Gottes geſchaffen. (1 Moſ. 1, 26. 1 Kor. 11, 7. Jak. 3, 9). Denn was dieſen Ausdruck anlangt, ſo hat man eben ſo wenig ein Recht, ihn bloß auf die aufrechte Geſtalt des Menſchen oder die ihm übertragene Herrſchaft über die Geſchöpfe zu beziehen — was gewiß wider den wahren Sinn der moſaiſchen Erzählung, ſo wie gegen die neuteſtamentliche Lehre, inſoweit ſie ſich auf dieſe Vorſtellung beziehet, verſtößt —, als es ſich auf der andern Seite vertheidigen läßt, wenn man mit unſeren ſymboliſchen Bekenntnißſchriften die Formel in dem überſchwenglichen Sinne nimmt, daß auch die iustitia originalis und viele dem Menſchen verliehene

---

*) Lücke z. d. St. macht zwar gegen dieſe Erklärung geltend, daß nach Joh. nicht das Wort Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ), ſondern der Geiſt (πνεῦμα τοῦ θεοῦ) das erzeugende Princip der Kinder Gottes ſey (vgl. Ev. Joh. 3, 6 ff.), und will demgemäß auch hier unter dem göttlichen Saamen das πνεῦμα ἅγιον verſtanden wiſſen. — Allein genau genommen iſt hier nicht von dem Principe oder der Kraft die Rede, ſondern von dem Stoffe, aus welchem die Kinder Gottes erzeugt würden, ſo wie ja der Saame allewege nicht das Princip und die Kraft, ſondern der Stoff iſt, aus welchem Keim und Stamm ſich entwickeln. Und der Stoff, welchen die Erzeugung der Kinder Gottes in unſerem Falle vorausſetzt, iſt allerdings nicht der Geiſt, ſondern das Wort Gottes. Richtiger ſagt daher Rickli a. a. O. S. 202: „Gottes Saame d. i. ſeine Kindſchaft und ſein Ebenbild, ſeine Kraft und ſein Leben."

geiſtige dona darunter begriffen ſeyen — was ſich wiederum dadurch widerlegt, daß auch nach dem Sündenfalle dem Menſchen noch die Ebenbildlichkeit Gottes vindicirt wird. Vgl. außer den angeführten neuteſtamentl. Stellen 1 Moſ. 9, 6. Pſ. 8, 6. Weish. 2, 23. Man hat vielmehr im Gegenſatze zu der Ebenbildlichkeit Gottes, die Chriſto zukommt (Kol. 1, 15), und der Aehnlichkeit mit Gott, zu welcher die Chriſten erhoben werden ſollen (Matth. 5, 45 ff. 2 Kor. 3, 18. Eph. 4, 24. Kol. 3, 9 ff. 1 Petr. 1, 14 ff. 2 Petr. 1, 4 u. a.), gemäß der einfachen altkirchlichen dogmatiſchen Vorſtellung das Bild Gottes an dem Menſchen darin zu erkennen, daß in ihm durch das ihm in ſeiner Vernunft und ſeinen geiſtigen Vermögen eingepflanzte Wort Gottes ein göttliches Element geſetzt iſt, durch deſſen mit freier und ſelbſtſtändiger Thätigkeit von ihm zu bewerkſtelligende Entwickelung er ſich zur Aehnlichkeit mit Gott erheben kann.*) Inſofern auf

*) Wir ſchließen uns in dieſer Beziehung an Nitzſch, a. a. O. §. 90 und Klaiber, die neuteſtamentl. Lehre von der Sünde u. Erlöſung. Stuttg. 1836 — an. Letzterer namentlich ſagt S. 6: „So verſchieden dieſe Begriffe und geiſtigen Zuſtände (Ebenbildlichkeit Gottes und Aehnlichkeit mit Gott, wie ſie das Chriſtenthum erzielt) ſind, ſo haben ſie doch Ein Merkmal mit einander gemein; es iſt das Merkmal der Einheit des menſchlichen Lebens mit dem göttlichen, gegeben durch die Schöpfung der Menſchen durch Gott, geweckt und getragen oder wiederhergeſtellt durch die göttliche Offenbarung an dieſelben. Beide Begriffe und Zuſtände verhalten ſich zu einander wie Keim und Entwickelung, wie Anfang und Endpunkt.“ Es kann demnach dem Menſchen auch nach dem Sündenfall noch Ebenbildlichkeit Gottes zugeſchrieben werden mit Rückſicht auf die menſchliche Natur in abstracto; ſo wie mit Rückſicht auf den verderbten Zuſtand der Menſchheit in concreto die Ebenbildlichkeit Gottes als etwas Verlorenes dargeſtellt werden kann, das der Menſch durch die Wiedergeburt ſich

dieſe Weiſe durch den in ihn gepflanzten göttlichen Keim der Menſch ſo eng mit Gott verbunden iſt, wird ihm eben ſeiner geiſtigen Natur nach ein unvergängliches und bleibendes Seyn zugeſchrieben im Gegenſatze zu dem nichtigen Weſen der Welt, als des Inbegriffs der nichtperſönlichen Kreatur (1 Joh. 2, 17. vgl. Röm. 8, 20 ff. 1 Kor. 7, 31), welche hinfällig und vergänglich iſt, eben ſo wie der Menſch ſelbſt nach ſeiner phyſiſchen Natur (1 Petr. 1, 24. vgl. Jak. 1, 10. 11. Jeſa. 40, 6. 7).

Faſſen wir das Einzelne, was hier über die Offenbarung Gottes überhaupt bemerkt worden iſt, zuſammen, ſo wird dieſelbe nach Johannes darin erkannt, daß Gott vermöge der weſentlich ihm zukommenden Liebe durch ſeine vermittelſt des Logos ſich äußernde Kraft eine phyſiſche Welt und eine von ihr unterſchiedene höhere geiſtige Welt in's Daſeyn rief, indem er in beiden das Leben, das in ihm ſelber iſt, ſetzte, welches in der letzteren zugleich als Licht erſcheint, und daß er die Exiſtenz dieſer beiden Schöpfungen wahrt und ihren Beſtand ſichert, indem er ſich fortwährend in ihnen als Leben und beziehungsweiſe als Licht vermittelt. — So hält ſich Johannes in ſeiner Vorſtellung über die allgemeine göttliche Offenbarung und beſonders über die Schöpfung durch Gott in derſelben Allgemeinheit wie die übrigen bibliſchen, und insbeſondere neuteſtamentlichen, Schriftſteller, indem er ſich begnügt, zu behaupten, daß das All der Dinge durch göttliche Kauſſalität geworden und ſeinen Anfang genommen habe, und über die Art und Weiſe die-

---

erſt zu erwerben habe. Vgl. überhaupt: *Schott*, Comm., qua notio cognationis inter Deum hominesque in libro Geneseos indagatur. Opuscc. II. N. 7 sqq. Schwarz, die Sittenlehre des evang. Chriſtenth. als Wiſſenſchaft §. 7—11. 81.

ſes Werdens, über die Schöpfung aus Nichts und dgl. Fragen gar nichts Beſtimmtes feſtſtellt.

Indeſſen iſt es nöthig, um die johanneiſche Vorſtellung über den behandelten Gegenſtand in ihrer Eigenthümlichkeit recht zu begreifen, das Verhältniß derſelben zu der anderweitigen bibliſchen Lehre etwas genauer aus einander zu ſetzen. — Die verſchiedenen Formen der göttlichen Offenbarung, ſowohl die natürliche und urſprüngliche in der Natur und dem Geiſte des Menſchen, als die poſitive in dem Bunde, welchen der Herr mit ſeinem Volke Iſrael geſchloſſen hat, finden ſich bekanntlich überall in der Schrift des N. T. anerkannt und in's Licht geſetzt. So wird von dem Apoſtel Paulus die Natur und das All der Dinge als das Werk Gottes, der der Schöpfer iſt (ὁ κτίσας Röm. 1, 25; 11, 36. Eph. 3, 9, wo das κτίζειν τὰ πάντα fälſchlich von der moraliſchen Schöpfung im Chriſtenthume verſtanden wird, indem der Zuſatz: διὰ Ἰησ. Χ. wohl gewiß als unecht zu betrachten iſt. S. Harleß zu Br. a. d. Eph. S. 295) und Alles in's Daſeyn gerufen hat, beſchrieben AG. 14, 15; 17, 24. 25. vgl. Offenb. 10, 6; 14, 7. Es wird darauf aufmerkſam gemacht, wie die Menſchen auch Leben und Odem aus der Hand Gottes empfangen hätten und wie er ſich in ihren Schickſalen und in der Geſchichte allenthalben in der Welt durch Wohlthun und ſeine Güte verherrliche (AG. 17, 25—26; 14, 16—17. vgl. Matth. 6, 25 ff. Luk. 12, 22 ff. Matth. 10, 29—31. Luk. 12, 6—7 u. a.). Daher hat man nur auf dieſe Werke Gottes zu achten, um ihn, obwohl er unſichtbar iſt, zu erkennen, zu finden und zu fühlen (Röm. 1, 19. 20. AG. 17, 27). Ja weiter hat ſich Gott dem Menſchen auf

eine viel unmittelbarere Weiſe kund gegeben in dem Gewiſſen, durch welches er ſein Geſetz ihm in's Herz geſchrieben und wie durch ein Licht, das den Menſchen erleuchtet, ihn über ſeinen Willen belehrt hat. Röm. 2, 15. 16.*) Selbſt, daß die Wahrheit den Menſchen urſprünglich von Gott geoffenbart ſey, inſofern dieſelben allerdings ſchon von Natur ein Gottesbewußtſeyn und Kenntniß des wahren göttlichen Weſens beſitzen, ergiebt ſich aus dem Worte des Apoſtels Paulus, in welchem er das Aufhalten, Verhindern der Wahrheit (κατέχειν τὴν ἀλήθειαν) den Menſchen zum Vorwurf macht (Röm. 1, 18 vgl. 2, 8. 2 Theſſ. 2, 12). Und wenn endlich nach Johannes Gott ſich das Volk Iſrael erkoren hat, um in demſelben durch den Logos das wahre göttliche Licht auf eine ausgezeichnete Weiſe leuchten zu laſſen, ſo ſtimmt dieſe Anſicht ſo ſehr mit der anderweitigen Schriftlehre überein, daß ſie ja ſelbſt die Idee eines Reichs Gottes ausſpricht, welche die ganze Schrift durchdringt, und auf welcher das Charakteriſtiſche der ganzen teſtamentiſchen Religionslehre beruhet. Und ſo muß es auch der Apoſtel Paulus, wie ſehr er ſonſt wider das partikulariſtiſche Vorurtheil der Juden, als ſeyen ſie allein ſchon als ſolche, als die, die äußerlich dem Reiche Gottes einverleibt wären, zur Seligkeit von Gott prädeſtinirt, ſtreitet, doch aner-

*) Es bedarf wohl kaum einer Bemerkung, daß, obwohl in dieſer Stelle der Apoſtel zunächſt nur von einer Offenbarung Gottes im Gewiſſen an die Heiden ſpricht, doch dieſe Offenbarung als eine allgemeine angeſehen werden muß, welche ſich auf die menſchliche Natur überhaupt als ſolche beziehet. Die Beſchränkung auf die Heidenwelt iſt hier nur deßwegen gemacht, weil dieſe im Gegenſatz zu den Juden, welche den Willen Gottes auch aus dem moſaiſchen Geſetze erkennen können, zur Erkenntniß deſſelben allein auf das Geſetz in ihrem Herzen verwieſen ſind.

kennen, daß Iſrael durch die beſonderen Offenbarungen, durch die ſich Gott in mitten ſeines Volks den Menſchen kund gegeben habe, eines großen Vorzugs vor den übrigen Völkern gewürdigt worden ſey. Röm. 3, 2 ff. 9, 4. 5; 11, 16. vgl. Matth. 8, 12; 15, 26 (*υἱοὶ τῆς βασιλείας, τέκνα*). —

Was aber insbeſondere die Schöpfung des All betrifft, welche durch den Logos bewerkſtelligt worden ſey, ſo finden ſich in den oben verglichenen Ausſprüchen des Apoſtels Paulus (Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6) und des Verfaſſers vom Brief an die Hebräer (1, 3; 11, 3) ſehr paſſende Parallelen zu der johanneiſchen Vorſtellung. Nur gilt auch hier, was über die Logoslehre überhaupt, wie ſie bei dieſen beiden chriſtlichen Lehrern angetroffen wird, oben bemerkt worden iſt, daß dieſelben nämlich ſich nicht überall gleich bleiben, weil ſie der Logoslehre keine ſelbſtſtändige, einen organiſchen Zuſammenhang vermittelnde, Stellung in ihrem Glaubensſyſteme anzuweiſen gewußt, ſondern ſie nur zur Schilderung und Erhebung der Würde Chriſti als des Sohnes Gottes herbeigezogen haben. Denn der Apoſtel Paulus hat doch ſonſt, wie ſich aus den eben angeführten Worten aus AG., Röm. und Eph. ergiebt, die Entſtehung und Erhaltung des Weltalls überall auf Gott unmittelbar zurückgeführt und auch im Briefe an die Hebräer giebt ſich in dieſer Beziehung ein Schwanken der Vorſtellung zu erkennen. Denn Hebr. 1, 2. 3 wird ganz im Sinne der Logoslehre Chriſtus als derjenige dargeſtellt, durch welchen Gott die Welt gemacht habe, und welcher durch ſeine Macht das Univerſum trage und erhalte. Es wird hier dem Logos als dem Welt ſchaffenden und =erhaltenden ein Wort (*ῥῆμα*) als Aeußerung ſeiner Macht (*τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) zugeſchrieben, worin die Anſpielung auf die altteſtamentliche Idee

vom Schöpferwort, die nur hier auf den Logos übertragen iſt, kaum verkannt werden mag.*) Dagegen erſcheint die Weltſchöpfung, welche hier dem Logos kraft ſeiner im Worte ſich äußernden Macht vindicirt wird, weiterhin (11, 3) als die Wirkung des Wortes Gottes (ῥῆμα ϑεοῦ) dargeſtellt. Dieſen Ausdruck kann man aber nicht von dem Fleiſch gewordenen Logos deuten, da er auf dieſen niemals angewendet wird, ſondern man hat in ihm nur die altteſtamentliche Idee zu erkennen, daß Gott bloß durch ſein Wort, als Ausdruck ſeines Willens, und ohne alle andere Beihülfe ſeine Schöpfermacht geäußert habe — dieſelbe Idee, welche der Apokalyptiker durch ſein: διὰ τὸ ϑέλημά σου ἦσαν (τὰ πάντα) καὶ ἐκτίσϑησαν Offenb. 4, 11 ausgeſprochen hat. Es erhellet hieraus, wie auch der Verfaſſer des Briefs an die Hebr. in Bezug auf die in der Logoslehre begründete Vorſtellung von der Weltſchöpfung durch den Logos ſchwankt, indem er dieſelbe doch auch unmittelbar von Gott ableitet und ſich in dieſer Beziehung an die allgemeine neuteſtamentliche Vorſtelluug anſchließt. Denn außer bei Jones und außer jenen wenigen ſporadiſchen apoſtoliſchen Andeutungen iſt von einer Vermittelung der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch den Logos, ſo wie von der ganzen Logoslehre überhaupt, nirgends die Rede. Selbſt in den eigenen Ausſprüchen Jeſu finden wir die Welt und ihre Erhaltung und Regierung in ihrem ganzen Seyn überall unmittelbar unter den Einfluß Gottes ſelbſt geſtellt und nirgends hat ſich Chriſtus hieran irgend einen Antheil zugeſchrieben. Gerade in dem Evangelium Johannis, und noch dazu in einem Ausſpruche, in welchem er ſeine Einheit mit Gott behauptet, bekennet er ausdrücklich, daß der Vater es

*) S. Bleek z. d. St.

ſey, welcher fortwährend wirke, und daß er als der Sohn nur die Werke des Vaters verrichte, die dieſer ihm gezeigt. Joh. 5, 17 — 19.

Eben dieſes nun, daß Gott als die Syntheſe von Vater und Sohn durch dieſen, der in ſeiner Präexiſtenz als Logos erſcheint, in der Welt ſich als Leben und Licht vermittelt, iſt es auch, wodurch noch in einer anderen Beziehung der religiöſe Glaube des Johannes ſich von der anderweitigen bibliſchen Lehre unterſcheidet. Denn nach der ſonſtigen bibliſchen Vorſtellung wird zwar überall Gott als Grund der Natur und der Menſchenwelt angeſehen und als deren Erhalter und Regierer geprieſen. Gott iſt nicht allein der Urgrund (ἐξ οὗ), ſondern auch der Vermittler (δι' οὗ) aller Dinge und der Zweck, auf welchen ſich alle beziehen (εἰς ὄν) Röm. 11, 36. vgl. 1 Kor. 8, 6. Es wird auch eine ſehr enge Verbindung zwiſchen Gott und namentlich der perſönlichen Kreatur angenommen. Man denke an den in dieſer Beziehung einzigen Ausſpruch des Apoſtels Paulus AG. 17, 28: *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καί ἐσμεν* — in welchem Gott als Princip und medium des ganzen menſchlichen Lebens und Seyns dargeſtellt wird.*) Allein nirgends findet ſich etwas Anderes über das Verhältniß der Welt zu Gott und die Verbindung der Kreatur mit ihrem Schöpfer ausgeſagt, als daß die erſtere eben durch den letzteren geworden ſey und in abſoluter Abhängigkeit von ihm und durch

*) Der Ausſpruch Eph. 4, 6: *ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν*, „Gott iſt über Allen (als *θεὸς ὁ πατήρ*), wirkt durch Alle (als Haupt durch die Glieder), iſt in Allen (als Geiſt in ſeinem Leibe)“ — vgl. Harleß S. 348 — iſt deßwegen nicht hieher zu ziehen, weil er ſich auf das Verhältniß Gottes zu den Gliedern der chriſtlichen Gemeinde und nicht zu dem natürlichen Menſchen beziehet.

ihn beſtehe. Eine genauere Beſtimmung des Zuſammenhangs zwiſchen Welt und Gott iſt wohl kaum irgendwo gegeben. Dieſen Mangel finden wir bei Johannes erſetzt. Denn indem er die Entſtehung und das Beſtehen des Univerſums vom Logos ableitet, inſofern dieſer der Träger des Lebens und Lichts iſt (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων), welche das Weſen Gottes ſelbſt mit conſtituiren, giebt er zu verſtehen, daß Gott durch Mittheilung ſeines eigenen Weſens an die Kreatur ſich in ihr vermittelt.*) Die Welt und die Kreatur, welche ſonſt als ein ſchlechthin Anderes Gotte gegenüber ſtehet, erſcheint ſo, obwohl als etwas real von Gott Verſchiedenes, doch auch wieder in einer engen Verwandtſchaft zu Gott, als ein Ausfluß aus ſeinem eigenen Weſen. Und namentlich trägt die perſönliche Kreatur in dem inneren Lichte, welches durch die Vernunft ſie erleuchtet, in dem Worte der Wahrheit, welches Gott ihr in das Herz gepflanzt hat, den göttlichen Saamen in ſich.

Ungeachtet dieſer engen Beziehung, in welche nach Johannes die Kreatur zu Gott geſetzt wird, und durch welche die johanneiſche Gottesidee ſich erſt als die wahre und lebendige erweiſet, iſt doch dabei an dem eigentlichen Schöpfungsbegriffe feſtgehalten und nur mit Unrecht würde man in der Lehre unſeres Apoſtels eine Hinneigung zu emanatiſtiſchen oder pantheiſtiſch-dualiſtiſchen Vorſtellungen finden. Gegen jeden Emanatismus läuft es ja doch wenigſtens, daß Johannes in dem Schöpfungsakte das Hervorrufen in's Daſeyn und das Beleben des Univerſums als zwei verſchiedene

---

*) Dieſes iſt in Bezug auf die Schöpfung auch ſchon angedeutet durch den Ausſpruch 1 Moſ. 2, 7:
וַיִּפַּח (אֱלֹהִים) בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃

Momente denkt, wie aus ſeiner Darſtellung im Prologe zum Evangelium nach unſerer obigen Erklärung leicht erhellet. Denn wo beſtimmt von einem Werden aller Dinge durch den Logos die Rede iſt, ehe die Belebung derſelben und die Erleuchtung der Menſchen aus dem Quell des göttlichen Lebens und Lichts erwähnt wird, da erſcheint doch die Kreatur an ſich als etwas, das, wenn auch mit von Gott abhängigem, doch aber mit wirklichem und Gotte gegenüber eigenthümlichem Seyn begabt iſt. Auch iſt ja, wo bei der Hervorbringung der Welt irgend eine ſich ihrer bewußte göttliche Thätigkeit geſetzt iſt, wie hier die des Logos, gleich von vornherein jeder Gedanke an Emanatismus ausgeſchloſſen. — Eben ſo wenig läßt ſich irgendwie ein pantheiſtiſches Element in der johanneiſchen Vorſtellung über das Weſen der göttlichen Offenbarung in der Welt nachweiſen. Denn wenn der Pantheismus die Differenz zwiſchen Gott und der Welt immer in irgend einer Weiſe negirt, ſo iſt für dieſe religiöſe Denkart durchaus kein Raum gelaſſen, wenn der Welt, wie es bei Johannes geſchieht, nicht nur eine für ſich beſtehende Exiſtenz der Gottheit gegenüber, ſondern auch ein Anfang zugeſchrieben wird. Dieſes letztere thut aber doch Johannes augenſcheinlich, indem er im Gegenſatze zu dem Logos, welcher im Anfange war (ἦν), von dem Univerſum ein Werden (πάντα-ἐγένετο) prädicirt, und damit deutlich genug einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt behauptet.*) Ueberhaupt wäre die dargelegte johanneiſche und bibliſche Lehre nur dann als eine pantheiſtiſche zu bezeichnen, wenn man darauf beſtehen wollte, einen Unterſchied zwiſchen Pantheismus und einem Verhältniß der

*) S. Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre §. 84. 85.

Immanenz Gottes in der Welt, wie es die Schrift lehrt, beſtimmt zu läugnen.*)

§. 2.

Der Zweck der göttlichen Offenbarung in der Kreatur iſt der, daß der Menſch durch die Geburt aus Gott zur Theilnahme am göttlichen Weſen und zur Gemeinſchaft mit Gott gelange.

Da Gott aus freiem Triebe der Liebe ſich ſelbſt in der Welt als einem Anderen außer ſich vermittelt und ſo geoffenbaret hat, ſo läßt ſich, wie bei einer jeden freien und mit Bewußtſeyn begangenen Handlung eines geiſtigen Weſens, ſo auch hier bei dieſer göttlichen Offenbarung nach dem Zweck derſelben fragen. Dieſer Zweck kann nun nicht in Gott ſelber liegen. Denn Gott, der als der abſolut Selige für ſich ſchon ſich ſelbſt allgenugſam iſt, kann ja doch unmöglich erſt einer Welt oder der Kreatur bedürfen, um durch ſie zur Vollkommenheit und Vollendung ſeines eigenen Seyns zu gelangen. Es muß vielmehr jener Zweck allein in der Kreatur geſucht werden, an welcher Gott, indem er ſich in ihr vermittelt, irgend etwas erreichen will, oder welcher er irgend eine in ihr ſelbſt liegende und auf ſie ſich beziehende Beſtimmung gegeben hat. Welches nun jener göttliche Zweck, und wozu die Kreatur von Gott beſtimmt ſey, das ergiebt ſich im Allgemeinen ſchon aus dem Begriffe der Liebe, wie er oben aufgeſtellt iſt. Denn wenn dieſe ihrem innerſten Weſen nach die Richtung iſt, ſich mit einem Anderen vereinigen und in ihm ſeyn zu wollen, ſo muß Gott, indem er ſich aus Liebe ſelbſt in der Kreatur ſetzt und ver-

*) S. hierüber Baur, abgenöthigte Erkl. gegen e. Art. der evang. K. Z., S. 66 f.

mittelt, eben nur dieſe Vermittelung, durch welche er ſein eigenes Weſen der Kreatur mittheilt, zum Zweck haben und dieſe muß die Beſtimmung haben, das göttliche Weſen, welches ihr in dem Leben und Lichte durch den Logos mitgetheilt iſt, in ſich aufzunehmen und in ſich zur Entwickelung zu bringen, damit die Vereinigung der Gottheit mit der Kreatur dadurch zu Stande komme. Es iſt alſo mit einem Worte die Gemeinſchaft (*κοινωνία* 1 Joh. 1, 3. 6. 7) zwiſchen Gott und der Kreatur, welche erſterer durch ſeine Offenbarung bezweckt, und in welcher letztere ihre Beſtimmung hat.

Indeſſen iſt ſogleich eine Beſchränkung dieſes göttlichen Zwecks bedingt durch die verſchiedene Art und Weiſe, in welcher ſich Gott in der Kreatur geoffenbaret hat. Denn in dem Maaße, in welchem ſich Gott in der perſönlichen Kreatur, der er ſein Leben und Licht zumal mitgetheilt hat, vollkommener vermittelt als in der unperſönlichen, welche bloß Theil am Leben hat, in demſelben Maaße muß auch die Beſtimmung der perſönlichen Kreatur eine andere und höhere ſeyn als die der unperſönlichen. Es folgt daher aus der Vorſtellung des Johannes über die Art der göttlichen Offenbarung unmittelbar die Uebereinſtimmung dieſes Apoſtels mit der allgemeinen bibliſchen Lehre, nach welcher der Menſch das vorzüglichſte Augenmerk Gottes iſt und auf ihn hauptſächlich die Schöpfung der Welt und die Aeußerungen der göttlichen Fürſehung ſich beziehen, ſo daß die unvernünftige Kreatur nur um des Menſchen willen und als Mittel für ihn da iſt. Vgl. 1 Moſ. 1, 26—28. Pſ. 104, 14. 15. Sir. 17, 2—4. Matth. 6, 25 ff. Luk. 12, 22—28 u. a.*) So iſt es denn auch nach Johannes der Menſch, wel-

*) S. Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre §. 88: „Die Welt

chem Gott durch den Logos ſein eigenes Weſen mitgetheilt hat, um kraft ſeiner Liebe in ihm, wie in dem Logos ſelber, ſein eigenes Bild zu ſchauen und durch den Logos mit ihm ſich zu vereinigen. Dieſe Vereinigung der Menſchheit mit Gott ſtellt der Erlöſer ſelber als das Endziel aller göttlichen Offenbarung auf, wenn er bei Joh. 17, 22 f. das erhabene Wort ſpricht: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir verliehen, ihnen (den Gläubigen) verliehen, damit ſie eins ſeyen, wie wir eins ſind — ich in ihnen und du in mir (ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί) — damit ſie vollendet ſeyen zur Einheit und damit die Welt erkenne, daß du mich geſandt und ſie geliebet haſt, wie du mich geliebet haſt."

In dem Begriffe der Gemeinſchaft liegt es nun aber ſchon unmittelbar ausgeſprochen, daß ſie etwas Wechſelſeitiges und Reciprokes iſt. Soll alſo dieſer Begriff in Bezug auf Gott und die Menſchheit Realität haben, ſo muß, wie ſich Gott ſeines Seyns im Menſchen bewußt iſt, ſo auch der Menſch ſich ſeines Seyns in Gott bewußt ſeyn können. Wäre dieſes nicht der Fall, ſo würde gar nicht die fragliche Gemeinſchaft, ſondern nur ein ſolches Verhältniß gedacht wer-

---

in ihrer Schöpfung und Erhaltung, Regierung und Erlöſung durch Gott hat nicht in allen Geſchöpfen, aus denen ſie beſteht, ſondern in der perſönlichen Kreatur ihre Zweckvollkommenheit." — Zwar harret die geſammte κτίσις der Offenbarung der Kinder Gottes ſehnſüchtig entgegen, weil mit dieſer ihre Erhebung aus dem Zuſtande der Vergänglichkeit in den verklärten Zuſtand der Freiheit der Kinder Gottes zu hoffen ſtehet (Röm. 8, 19 ff.); zwar iſt einſt ein „neuer Himmel und eine neue Erde" zu erwarten (2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1): allein dieſes Alles auch nur darum, weil die einſtige Verklärung und Verherrlichung der Kinder Gottes auch eine Erneuerung und Verklärung der ihnen zum Dienſt geordneten Schöpfung erfordert.

den können, daß Gott ſein eigenes Weſen und Seyn in einem Anderen entwickelt hätte, welches an ſich keine eigene reale Perſönlichkeit Gotte gegenüber beſäße, ſo daß alſo dann die Menſchheit ſich nur als die äußerliche Erſcheinung der Gottheit darſtellte. Eine ſolche Anſicht würde alſo geradezu die Perſönlichkeit des Menſchen als der vernünftigen Kreatur aufheben und dadurch mit der bibliſchen Lehre im Allgemeinen, wie mit der johanneiſchen im Beſonderen (vgl. dieſen Abſchn. §. 1), in direkten Widerſpruch treten. Wenn ſo die Gemeinſchaft, welche Gott mit dem Menſchen ſtiften will, die reale Perſönlichkeit des Menſchen zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung hat, ſo wird doch auch noch eine Dispoſition des Menſchen dazu erfordert, vermöge deren er die Fähigkeit beſitzt, auch ſeinerſeits mit Gott in Gemeinſchaft zu treten und ihn in ſich aufzunehmen. Dieſe Dispoſition iſt nun auch wirklich dem Menſchen ſchon von Natur gegeben, indem er durch den Logos nicht bloß des Lebens, ſondern auch des Lichts in ſeinem Geiſte theilhaftig geworden iſt, in welchem er das Organ beſitzt, die Wahrheit oder das Göttliche zu erkennen und ſich mit Gott in ein Verhältniß zu ſetzen. Ja nicht allein dieſes; ſondern indem Gott ſich als Leben und Licht urſprünglich und von Natur in dem Menſchen vermittelte und indem er ſo ſein W o r t in die Seelen der Menſchen gab und den göttlichen S a a m e n in ſie pflanzte, hat er ſich ja ſelbſt ſchon mit dem Menſchen vereinigt und hat alſo die Fähigkeit, mit ihm in Gemeinſchaft zu treten, in der Weiſe der Menſchheit mitgetheilt, daß er ſelbſt zuerſt mit ihr in Gemeinſchaft trat.*) Dieſe

*) Daß ſonach der Menſch ſchon von Natur die Fähigkeit beſitze, mit Gott in Gemeinſchaft zu treten, wird nicht durch den Satz des Johannes widerlegt, daß, wer Chriſtum nicht bekenne

urſprüngliche und natürliche Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen iſt aber nur eine vorläufige und einſeitige. Denn der Menſch iſt eine Syntheſe von Natur und Geiſt. Beides iſt in ihm auf's innigſte verbunden; beides durch einander bedingt und von einander abhängig. Wie daher das phyſiſche Seyn, ſo iſt auch das geiſtige Vermögen des Menſchen in ſeiner Entwickelung an das Geſetz der Allmähligkeit gebunden. Urſprünglich, in ſeiner zarten Kindheit, iſt ſich der Menſch nicht einmal ſeiner ſelbſt, geſchweige denn Gottes in ihm bewußt, bis erſt nach und nach die Vernunft in ihm erwacht und ſich entwickelt und er in derſelben das göttliche Licht, das ihm mitgetheilt iſt, zu empfinden und das Wort Gottes in ſeinem Innern zu vernehmen vermag. Urſprünglich iſt darum das göttliche Leben nur als Anlage in der menſchlichen Natur vorhanden, die erſt noch einer Entwickelung bedarf, und es muß erſt noch die eigene freie Thätigkeit des Menſchen ſelbſt hinzukommen, um das Band der Gemeinſchaft, welche Gott mit ihm durch Mittheilung ſeines Weſens geſtiftet hat, auch ſeinerſeits mit Gott zu knüpfen. Wenn daher die göttliche Beſtimmung des Menſchen darin beſtehet, daß er in Gemeinſchaft mit Gott treten

---

und nicht in ſeiner Lehre bleibe, auch den Vater nicht habe 1 Br. 2, 23. 2 Br. 9 — wonach es ſcheinen könnte, als werde erſt im Chriſtenthume die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott überhaupt ermöglicht. Denn 1) beziehen ſich dieſe Ausſprüche auf ſolche, welche als Chriſten ſchon die göttliche Offenbarung durch den fleiſchgewordenen Logos geſchaut hatten und durch das Verſchmähen deſſelben nothwendig auch der Gemeinſchaft mit Gott verluſtig gehen mußten; 2) iſt es allerdings richtig, daß durch die in das Leben der Menſchheit eingetretene Sünde der göttliche Keim in dieſer in ſeiner Entwickelung gehemmt und dadurch die wahre Gemeinſchaft mit Gott faktiſch unmöglich wurde.

ſoll, ſo iſt dieſelbe näher ſo zu bezeichnen, daß der Menſch den göttlichen Saamen, den Gott in ihn gepflanzt hat, indem er ſich als Leben und Licht durch den Logos in ihm vermittelte, mit eigener freier Thätigkeit entwickeln ſoll, um dann auch ſeinerſeits des in ihm vorhandenen göttlichen Lebens und ſeiner Gemeinſchaft mit Gott ſich bewußt zu werden.

Es entſtehet nun die Frage nach der Beſchaffenheit jener allgemeinen *κοινωνία*, welche das Ziel aller göttlichen Offenbarung an die Menſchheit iſt, und nach der Art und Weiſe, wie der Menſch zu derſelben gelangt. — Der Umſtand, daß Johannes die Perſönlichkeit der Menſchheit, vermöge deren ſie als etwas für ſich Beſtehendes Gotte gegenüber gedacht werden muß, ſo entſchieden behauptet, ſchneidet ſogleich, wie eben bemerkt, jede Anſicht ab, nach welcher in der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen das eine Glied irgendwie als verſchwunden und in die Subſtanz des anderen aufgelöſet betrachtet werden müßte. Es iſt daher eben ſo wenig die Menſchheit als bloße äußere Erſcheinungsform Gottes, noch die Gottheit als bloße Seele der Menſchheit anzuſehen. Sondern die Gemeinſchaft muß ſo beſchaffen ſeyn, daß dabei die individuelle Perſönlichkeit eines jeden Theils bewahrt bleibt. Sie wird daher in Form einer Vereinigung erſcheinen müſſen, in welcher die beiden Theile zu einem Ganzen ſich verbinden (vgl. Joh. 11, 52: *συνάγειν εἰς ἕν*). So iſt der Begriff der Gemeinſchaft beſtimmt, wenn der Erlöſer ſein Verhältniß zum Vater ſo angiebt, daß er ſagt, er und der Vater ſeyen eins (Joh. 10, 30), und dieſes Verhältniß als vorbildlich für die Gläubigen darſtellt (17, 11. 21 ff.). Dieſe Vereinigung wird nun ihrem Weſen nach näher als ein Seyn oder Bleiben des einen Theils in dem anderen (*εἶναι, μένειν ἐν* —) von Johan-

nes beſchrieben.*) Das erhellet klar aus Joh. 10, 38, wo die Einheit des Sohns mit dem Vater (V. 30) näher als ein Seyn des Vaters in dem Sohne und wechſelsweiſe des Sohns in dem Vater bezeichnet wird. Vgl. 14, 10. 11, wo für die Formel *εἶναι ἐν* — die andere *μένειν ἐν* — ſubſtituirt iſt, und 17, 21 ff. So iſt denn die Gemeinſchaft mit Gott, wie ſie im Chriſtenthume beabſichtigt und verwirklicht iſt, ein Bleiben des Menſchen in Gott und Gottes in ihm 1 Joh. 3, 24; 4, 12. 13. 15. 16. — Wie man ſich aber dieſes wechſelſeitige Bleiben oder Seyn des einen zu vereinigenden Theils in dem anderen zu denken habe, darüber finden wir genaue Auskunft in dem herrlichen Gleichniſſe des Erlöſers vom Weinſtock bei Joh. K. 15. Hier ſpricht er zu ſeinen Jüngern V. 4: „Wie die Rebe nicht Frucht tragen kann aus ſich ſelber, wofern ſie nicht an dem Stocke bleibt, ſo auch ihr nicht, wofern ihr nicht in mir bleibet. Ich bin der Weinſtock; ihr ſeyd die Reben.“ Es wird alſo die Vereinigung der Gläubigen mit dem Erlöſer verglichen mit dem organiſchen Zuſammenhange, durch welchen die Zweige eines Gewächſes mit deſſen Stamme verbunden ſind. Obgleich die Zweige ſich beſtimmt von dem Stamme ſcheiden und etwas für ſich ſind, ſo bilden ſie doch mit dem Stamme zuſammen ein Ganzes. Aber es bleibt nicht bei dieſer äußerlichen Vereinigung ſtehen; ſondern die Zweige haben auch Theil an der Natur und dem Weſen und am Leben des Stammes, ſie ziehen ihre Lebenskraft aus ihm und beſtehen nur durch ihn, ſo wie hinwiederum das Gedeihen der Zweige

---

*) Das Seyn und Bleiben in Gott bezeichnet beides eine und dieſelbe Gemeinſchaft mit Gott. Das letztere beſchreibt ſie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem erſteren Ausdrucke nicht mit enthalten iſt.

auch das Gedeihen des Stamms bedingt und befördert. Es findet alſo auch eine ſubſtanzielle Einheit zwiſchen dem Stamme und den Zweigen ſtatt. So wird denn alſo auch der Menſch, wenn er in Gemeinſchaft mit Gott getreten iſt und in ihm bleibt, ſo in das göttliche Weſen gleichſam eingeſenkt gedacht werden müſſen, daß er Theil hat an dieſem göttlichen ſubſtanziellen Weſen ſelbſt und ſein Leben und Seyn identiſch iſt mit dem göttlichen Leben und Seyn und in demſelben aufgehet. Inſofern nun dieſes Theilhaben am göttlichen Weſen ſich auch als einen Beſitz anſehen läßt, den der Menſch vom Göttlichen genommen hat, wird der Begriff der Gemeinſchaft mit Gott, wie ſie auf chriſtlichem Standpunkte ſtatt findet, von Johannes auch mit einer in ſeinem Evangelium nicht vorkommenden Formel als ein Haben des Vaters oder des Sohnes (*ἔχειν τὸν πατέρα* 1 Br. 2, 23. — *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* 5, 12. vergl. 2 Joh. 9) vorgeſtellt. Halten wir dieſes mit den oben (I. Abſchn. §. 1) erörterten johanneiſchen Sätzen zuſammen, daß das ſubſtanzielle Weſen Gottes daraus erkannt wird, daß er das ewige Leben und vollkommenſtes von aller Gemeinſchaft mit der Finſterniß befreites Licht iſt, ſo muß der Menſch, inſofern er zur Gemeinſchaft mit Gott beſtimmt iſt, demnach auch die Beſtimmung haben, Theil an dem ewigen Leben und an der fleckenloſen, abſoluten göttlichen Heiligkeit zu erhalten. Damit ſtimmt es denn auch ganz zuſammen, wenn die Erlangung des ewigen Lebens von Johannes als das Ziel des chriſtlichen Glaubens und als die Verwirklichung der vollkommenen Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, wie ſie im Chriſtenthume erwirkt werden ſoll, dargeſtellt wird.

Nun hat aber der Menſch ſchon von Natur, indem Gott als Leben und Licht ſich in ihm vermittelt und ſeinerſeits Gemeinſchaft mit ihm geſtiftet hat, Theil an göttlichem Le-

ben, welches der Logos in ihn gepflanzt hat. Es erſcheint daher das Leben theils als etwas urſprünglich in der menſchlichen Natur Geſetztes, theils als das Ziel, zu welchem der Menſch durch eigene Thätigkeit in der Gemeinſchaft mit Gott gelangen ſoll. Daraus folgt, daß jenes urſprünglich im Menſchen vorhandene Leben verſchieden von dem, das ſich erſt in ihm entwickeln ſoll, ſeyn und ſich zu dieſem wie etwa der Keim (σπέρμα) zur Blume verhalten muß. Es fragt ſich daher nach dem Grunde und der näheren Beſchaffenheit dieſes Unterſchieds. Erinnern wir uns an das, was oben über das ſubſtanzielle Weſen Gottes bemerkt iſt, ſo bezeichneten die Prädikate Leben und Licht, welche Gotte zukamen, nicht bloß einzelne Seiten ſeines Weſens oder Eigenſchaften; ſondern ein jedes dieſer Prädikate bezeichnete das ganze göttliche Weſen nach einer beſtimmten Richtung. Wenn alſo Gott das ewige Leben iſt, ſo iſt er es nur, inſofern er auch zugleich abſolut reines und fleckenloſes Licht iſt, und erſt dadurch, daß er dieſes iſt, iſt er auch jenes. Dieſes in Gott ungetheilt und untrennbar vorhandene Leben und Licht finden wir aber getrennt und unterſchieden, indem Gott durch den Logos ſich offenbarte und in der Kreatur im Allgemeinen ſich nur als Leben vermittelte, während er in dem Menſchen allein ſich als Leben und Licht zumal ſetzte. Das Leben der Kreatur überhaupt, ſo wie das urſprüngliche Leben des Menſchen, der ja ſeiner äußeren Erſcheinung nach das allgemeine phyſiſche kreatürliche Seyn theilt, ſteht alſo, obwohl aus Gott ſtammend, doch in dem Maaße an Vollkommenheit unter dem göttlichen, als es nicht zugleich auch Licht iſt. Der allgemeine Ausdruck für dieſen Unterſchied zwiſchen dem kreatürlichen und dem göttlichen Leben iſt der, daß dieſes das ewige Leben (ζωὴ αἰώνιος) genannt und als ſolches jenem als dem hinfälligen und vergänglichen Seyn

entgegengeſetzt wird. Nur der Menſch, für welchen das Leben in dem Logos zugleich auch Licht iſt, beſitzt das Vermögen, das Leben an ſich zum Lichtleben zu erheben, wodurch es nicht nur graduell, ſondern ſpecifiſch ſich von dem allgemeinen kreatürlichen Leben unterſcheidet und weſentlich dem göttlichen oder ewigen Leben gleich wird. In dem Maaße alſo, in welchem das göttliche Licht in dem Menſchen als der vernünftigen Kreatur zu ſeiner rechten Wirkſamkeit und Entwickelung gelangt, in demſelben Maaße wird ſich auch das urſprüngliche von Gott ihm mitgetheilte allgemeine kreatürliche Seyn und Leben zu dem abſolut vollkommenen und ſeligen Seyn im ewigen Leben potenziren; in demſelben Maaße wird der Menſch in die vollkommene Gemeinſchaft mit Gott eintreten. Wenn daher dieſe Gemeinſchaft in der gegenſeitigen Vereinigung Gottes und des Menſchen, in welcher dieſer Theil am göttlichen Weſen empfängt, beſteht, ſo muß dieſelbe dadurch zu Stande kommen, daß der Menſch das urſprünglich in ihm durch den Logos vermittelte kreatürliche Leben durch die Hingabe an das in ihm geſetzte Licht, in der er es zu einer reinen, fleckenloſen Heiligkeit bringen kann, zum ewigen Leben ſteigert.*)

Nach dieſen Bemerkungen über das Weſen der Gemeinſchaft mit Gott, wie es ſich aus den johanneiſchen Ausſprüchen darüber ergiebt, werden wir auch leicht diejenigen Ausdrücke in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung verſtehen können, in welchen Johannes ſich über die Art und Weiſe erklärt, wie der Menſch durch ſeine eigene Thätigkeit auch ſei-

---

*) Ueber den wichtigen, vorzüglich johanneiſchen Begriff der ζωὴ αἰώνιος vgl. die fleißige Abhandlung von *C. Guil. Stein*, de felicitate perenni Christianis promissa ad loc. Joh. XVII, 3. Viteb. 1837. p. 13 sqq.

nerſeits das Band der Gemeinſchaft mit Gott knüpfen kann und ſoll. — Gemäß der bildlichen Redeweiſe, deren ſich Johannes bedient, wenn er in dem Menſchen urſprünglich einen göttlichen Saamen annimmt, benennt er den Akt, durch welchen die Theilnahme des Menſchen an dem ewigen Leben in der Gemeinſchaft mit Gott vermittelt wird, mit der entſprechenden, ſehr häufig bei ihm wiederkehrenden Formel: „aus Gott geboren werden", ἐκ (τοῦ) θεοῦ γεννηθῆναι. Vgl. 1 Joh. 3, 9: ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. Der hierdurch begründete und daraus reſultirende Zuſtand iſt ihm dann ein Seyn aus Gott, εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ. Ueber den allgemeinen Sinn dieſer Formel erhalten wir eine wenigſtens negative Erklärung in den eigenen Worten des Evangeliſten Joh. 1, 12. 13, wo in Bezug auf die Kinder Gottes eine jede ſinnliche Vorſtellung negirt wird, ſo daß man ſich dieſelben weder als ſolche zu denken habe, die aus phyſiſcher Geſchlechtsvereinigung im Allgemeinen (ἐξ αἱμάτων), noch als ſolche, die durch den Impuls der Fleiſchesluſt (ἐκ θελήματος σαρκός), noch endlich als ſolche, die abgeſehen von dieſem Impuls durch den bloßen reinen Willen des Mannes als des aktiven Zeugungsprincips (ἐκ θελήματος ἀνδρός)*), ſon-

*) Wenn Lücke, mit welchem auch de Wette übereinſtimmt, die Worte ἐκ θελήματος ἀνδρός von den vorhergehenden ἐκ θελήματος σαρκός ſo unterſcheidet, daß er ἀνήρ hier im Gegenſatz zu Gott als Bezeichnung des Menſchen überhaupt nach griechiſchem Sprachgebrauche faßt und in jener ganzen Formel eine echtgriechiſch gedachte Exegeſe des hebräiſchen: ἐκ σαρκὸς γεννηθῆναι — erkennt, ſo dürfte ſich einmal dieſer Gebrauch, einen hebräiſchen Ausdruck durch einen mehr griechiſchen zu erklären, aus dem N. T. kaum nachweiſen laſſen, und dann ſcheint auch der

dern im Gegentheile als ſolche, die aus Gott gezeugt ſind. Wie hier in den Ausdrücken *ἐκ θελήματος σαρκός* und — *ἀνδρός* die Präpoſition *ἐκ* den Grund und das Princip der Zeugung bezeichnet, ſo wird dieſelbe kraft des Gegenſatzes in der Formel: *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι* — daſſelbe bedeuten müſſen, und es wird alſo bei der Geburt aus Gott dieſer als der Grund und das Princip, wodurch ſie ſelber zu Stande kommt, zu denken ſeyn, wie denn auch Gott ſelber geradezu der zeugende (*ὁ γεννήσας*) genannt (1 Joh. 5, 1) und der geiſtig erneuerte Menſch als ein von Gott gezeugtes Geſchöpf dargeſtellt wird. Jak. 1, 18: *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς — εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* Allein es kann die Geburt aus Gott nicht Etwas ſeyn, wobei ſich der Menſch ſelbſt ganz paſſiv verhielte. Dieſes erhellet ſchon aus dem allgemeinen Sinn der johanneiſchen Lehre, nach welchem der Menſch zu dieſer Geburt aus Gott verpflichtet iſt und dazu aufgefordert wird (vgl. 1 Br. 4, 7, wo in der Aufforderung *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* —, da die Liebe ein Zeichen der Geburt aus Gott iſt, implicite eine Aufforderung zu dieſer Geburt ſelber liegt; ſ. auch 5, 1), ſo wie ja auch von dem

---

Zuſammenhang die Deutung des *ἀνήρ* vom Manne im geſchlechtlichen Sinne mit Nothwendigkeit zu fordern. — Olshauſen verharrt bei der alten Erklärung, nach welcher die beiden letzten Glieder das erſte *ἐξ αἱμάτων* näher beſchreiben und *σάρξ* vom Weibe verſtanden werden ſoll; er hat aber den mit Recht dagegen geltend gemachten grammatiſchen Anſtoß, daß das additive *οὐδέ* dieſe Erklärung nicht leidet und in dieſem Falle *οὔτε* ſtehen müßte (vergl. Meyer z. d. St.), nicht gehoben. Wir glauben daher, die drei Formeln am beſten ſo aus einander halten zu können, daß wir in ihnen die im Texte bezeichnete Steigerung annehmen, indem wir uns hierbei an Bleek (Studd. u. Kritt. 1833. 2 H. S. 422) anſchließen.

Erlöſer die Geburt aus dem Geiſte oder die Geburt von oben (welche, wie ſich ſogleich zeigen wird, mit der Geburt aus Gott identiſch iſt) als die Bedingung aufgeſtellt wird, unter welcher allein die Theilnahme am Reiche Gottes möglich ſey Joh. 3, 5 ff. Da demnach das Geborenwerden aus Gott ebenmäßig eine göttliche Wirkung iſt, als es durch die eigene Thätigkeit des Menſchen zu Stande kommt, ſo haben wir, um zu begreifen, wie dieſes geſchehe, die Beſchaffenheit dieſes Akts im Allgemeinen nach den von Johannes gegebenen Andeutungen genauer zu unterſuchen.

Da der göttliche Saame in dem Worte Gottes beſtehet, welches urſprünglich von Gott in die Seelen der Menſchen gegeben iſt durch das geiſtige Licht, das ſie erleuchtet (vgl. §. 1 dieſes Abſchn.), ſo wird ſich die Geburt aus Gott in der Weiſe vollziehen, daß der Menſch die göttliche Beſeelung, die ihm durch das Wort Gottes in ihm geworden iſt, nicht unterdrückt und vernachläſſigt, ſondern ſie frei in ſich walten läßt, auf ſie als auf die Stimme Gottes in ſich hört und durch ſie in den einzelnen Momenten ſeines Lebens allein und ganz ſich beſtimmen läßt. In dieſer Beziehung ſpricht daher der Erlöſer ſelber es aus Joh. 8, 47, daß wer aus Gott ſey die Worte Gottes vernehme, und daß die Menſchen, wenn ſie nicht auf dieſe hörten, eben nicht aus Gott ſeyen. Vgl. 1 Br. 4, 6. Und in Uebereinſtimmung damit leitet er an einer anderen Stelle den Unglauben der ihm feindlichen Juden daher ab, daß ſie das Wort Gottes nicht bleibend in ſich trügen (Joh. 5, 38: καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν), es alſo in ſich unterdrückt hätten und der durch daſſelbe bewirkten Beſeelung verluſtig gegangen wären. (Vgl. auch die Ermahnung des Jakobus, daß man das von Gott dem Inneren des Menſchen eingepflanzte Wort der Wahrheit auch ſeinerſeits

aufnehmen und ſich ihm hingeben müſſe, δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, 1, 21.) In dem Begriffe der Geburt oder der Zeugung liegt es aber nothwendig mit inne, daß das Gezeugte Theil hat an dem Weſen und an der Natur des Zeugenden und ſo mit ihm verwandt wird. Soll daher der Menſch aus Gott geiſtig geboren oder gezeugt werden, ſo muß er durch dieſen Akt auch Theil erlangen an dem geiſtigen Weſen Gottes ſelbſt. Daß Johannes in dieſem ſtrengen Sinne den Ausdruck der Zeugung aus Gott auffaßt, erſehen wir aus ſeiner Aeußerung 1 Br. 2, 29, wo er ſagt, daß, da Chriſtus, der Sohn Gottes, der Gerechte ſey, der Beſitz und die Ausübung der Gerechtigkeit auch das Merkmal davon ſey, wenn Jemand aus Chriſto gezeugt wäre.*) Und gleicherweiſe zeiget der Erlöſer den Juden (Joh. 8, 39. vgl. 44), daß ſie nicht Kinder Abrahams, ſondern des Teufels wären, daraus, daß ſie nicht die Werke Abrahams, ſondern die Werke des Teufels verrichteten. Da nun das geiſtige Weſen Gottes, inſofern er Licht iſt, in abſoluter Heiligkeit erkannt wird, ſo ſtellt auch Johannes ſittliche Rein=

---

*) Die Ausleger beziehen zwar faſt durchgängig die Worte ἐξ αὐτοῦ auf Gott und ſchwanken nur darüber, ob ſie auch in dem vorhergehenden: ὅτι δίκαιός ἐστι — Gott (de Wette), oder Chriſtum (Lücke, Rickli S. 165 und Anh. S. 14) als Subjekt annehmen ſollen. Allein da einerſeits in dieſem Satze nothwendig daſſelbe Subjekt ſeyn muß als das, worauf ſich ἐξ αὐτοῦ bezieht, und andererſeits der Uebergang des Subjekts von Chriſto (V. 28) auf Gott ſehr deutlich in ὁ πατήρ (3, 1) bezeichnet iſt, ſo möchten wir lieber auch das ἐξ αὐτοῦ auf Chriſtum beziehen und unſere St. als einen Beleg dafür anſehen, daß auch geſagt werden könne: aus Chriſto geboren werden —, eine Ausdrucksweiſe, die nach der johanneiſchen Lehre von dem Verhältniſſe zwiſchen Gott und Chriſto (ſ. unten II. Thl.) gar nicht auffallen kann.

heit und Heiligkeit als das Kriterium der Zeugung aus Gott auf. Denn wo das Wort Gottes wirklich bleibend in dem Menſchen iſt und von dieſem darauf geachtet wird, da iſt nicht allein das reuige Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit in dem Menſchen vorhanden (1 Joh. 1, 10), ſondern es iſt damit auch die Möglichkeit des Sieges über die Sünde gegeben (1 Joh. 2, 14), und die Geburt aus Gott zeigt ſich dann im Gutesthun (ἀγαθοποιεῖν 3 Joh. 11) und in Gerechtigkeit und ſündenfreiem Leben (1 Br. 2, 29; 3, 9. 10; 5, 18). Denn weil der göttliche Keim in dem Menſchen zur Entwickelung gekommen iſt, ſo iſt die Sünde, mit welcher das Göttliche nichts gemein hat, bei ihm undenkbar und der Menſch vermag dann nicht zu ſündigen (οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται). So ſetzt auch nach Jakobus die Aufnahme des dem Menſchen eingepflanzten Wortes, durch welches er geiſtig neu gezeugt wird, die Ablegung aller Unſauberkeit und Schlechtigkeit voraus. Vgl. 1, 21 mit V. 18. — Nunmehr wird ſich auch leicht erklären, inwiefern dieſe Geburt aus Gott eben ſo als ein Werk Gottes, wie als That des Menſchen zu betrachten iſt. Denn indem Gott ſein Wort als einen göttlichen Saamen in das Innere des Menſchen gepflanzt hat, hat er damit nicht bloß den Stoff ihm gegeben, aus welchem das heilige Leben des Menſchen ſich entwickelt wie die Blüte aus dem Keime, ſondern da einem jeden Saamen auch die Kraft von Natur einwohnt, zu keimen und zum Leben zu gelangen, wenn er nur den geeigneten Boden findet, ſo hat er auch damit zugleich dem Menſchen die Kraft verliehen, durch welche dieſer Saame zu ſeiner Entwickelung in einem heiligen Leben gelangen kann. Inſofern nun der Saame des göttlichen Wortes dieſe Kraft in ſich enthält und ſomit das thätige Princip bildet, aus welchem das neue gött-

liche Leben ſich erzeugt, enthält derſelbe den Geiſt, πνεῦμα, welcher eben, im Gegenſatze zum Fleiſche (σάρξ), nichts Anderes iſt als das göttliche Princip in dem Menſchen, das ihn beſeelt und treibt. Es darf daher nicht auffallen, wenn anderwärts der Geiſt (πνεῦμα) eben als das Princip der Geburt aus Gott erſcheint, wie dieſes der Fall iſt Joh. 3, 5 ff., wo als Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes das aufgeſtellt wird, daß der Menſch von oben (ἄνωθεν) oder, wie es gleich darauf heißt, aus (Waſſer und) Geiſt (ἐξ [ὕδατος καὶ] πνεύματος) geboren werde. Beide Ausdrücke: die Geburt aus Gott — und: die Geburt aus Geiſt — ſind daher gleichbedeutend, inſofern beide den Akt bezeichnen, durch welchen von Seiten des Menſchen die Gemeinſchaft mit Gott geknüpft wird. Sie unterſcheiden ſich aber dadurch, daß der erſte dieſen Akt nur ganz im Allgemeinen nach ſeinem Weſen, ſeinem Grunde und ſeiner letzten Urſache, der andere aber nach dem ihn zunächſt bewirkenden Thätigkeitsprincipe beſchreibt. Da alſo beides, das die Geburt aus Gott vermittelnde Element, wie die Kraft zu ihr, von Gott dem Menſchen verliehen iſt, ſo wird dieſer Akt öfters geradezu als ein Werk Gottes aufgeführt, wie dieſes z. B. in Beziehung auf das Glauben an Chriſtum oder das Kommen zu ihm — inſofern dieſes nur bei Solchen ſtatt finden kann, die aus Gott ſind — geſchiehet. Vgl. die Worte des Erlöſers Joh. 6, 29, wo der Glaube das Werk Gottes (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ) genannt wird, und 6, 44, wo es heißt, daß die Menſchen nur, wenn ſie von dem Vater gezogen würden, zu Chriſto, dem Sohne Gottes, gelangen könnten. — Die Thätigkeit des Menſchen, die bei der Geburt aus Gott von ihm gefordert wird, iſt dann eben darin zu ſuchen, daß er dem göttlichen Saamen in ſeinem Innern den rechten und geeigneten Boden verſchafft,

ihn recht aufnimmt (δέχεται Jak. a. a. O., vgl. Matth. 13, 8. [Mark. 4, 8. Luk. 8, 8]), auf das Wort Gottes hört (Joh. 8, 47), es in ſich bewahrt (Joh. 5, 38) und inſofern es eine ihn beſeelende Kraft beſitzt, dieſer als Organ ſich hingiebt und ſich durch den Geiſt Gottes treiben läßt (Röm. 8, 14)*).

---

*) Indeſſen müſſen wir uns hierbei ſtets bewußt bleiben, daß dieſes Alles von der Geburt aus Gott nur inſofern gilt, als ſie die Bedingung und Vermittelung der idealen vollendeten Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott iſt. Blicken wir aber auf die Erfahrung und die Wirklichkeit, ſo zeigt ſich aus dem ganzen Syſteme des religiöſen Glaubens bei Johannes, daß mit Hülfe des urſprünglich in die Seele der Menſchen gepflanzten göttlichen Worts allein dieſe Gemeinſchaft durch die Gotte entfremdete Menſchheit nicht verwirklicht ward, ſondern daß es zur Verwirklichung derſelben erſt noch der Offenbarung Gottes durch ſein Fleiſch gewordenes Wort in Chriſto bedurfte. Da nun die Geburt aus Gott durch die Aufnahme des göttlichen Worts, durch welche ſich Gott geoffenbart hat, von Seiten des Menſchen vermittelt wird, ſo erhellet, daß dieſelbe ihrem Weſen und ihrem Begriffe nach verſchieden ſeyn muß je nach den verſchiedenen Graden und Stufen der Offenbarung Gottes durch ſein Wort. Sie wird daher, obwohl ſie in ihrer idealen Vollkommenheit gedacht, immer die eine und die einzige Bedingung der wahren Gemeinſchaft mit Gott iſt, doch, wenn man ſie in ihrer hiſtoriſchen Erſcheinung betrachtet, eine andere auf dem Standpunkte der Natur und eine andere auf dem Standpunkte der Gnade im Chriſtenthume ſeyn. Auf jenem erſcheint ſie als Bedingung des Glaubens an Chriſtum (wie Joh. 8, 47; vgl. 5, 38); auf dieſem erſcheint der Glaube als Bedingung der Geburt aus Gott (1 Joh. 4, 3; 5, 1). Wenn wir uns alſo dieſes doppelten Begriffs der hier erklärten Formel wohl erinnern müſſen, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß wir von ihr hier nur in jener erſten Bedeutung reden. Vgl. Neander, a. a. O. II. S. 463. Lücke, Comm. üb. die Briefe des Evgl. Joh. S. 261. 2 A. — Der Ausdruck:

Dieſe Thätigkeit des Menſchen aber iſt nicht denkbar ohne ein in ihm ſelber liegendes Princip, ohne eine von ihm ſelber vermöge ſeiner Freiheit und Selbſtſtändigkeit in immerwährender Spannung erhaltene Triebfeder, von welcher der ſtete Impuls zur Hingabe an das göttliche Wort und den dadurch bedingten Eintritt in die Gemeinſchaft des göttlichen Lichtes und des ewigen Lebens ausgehet. Ja, nur inſofern dieſer Impuls zur Geburt aus Gott aus Etwas ſtammt, das der Menſch nicht von Gott empfangen (wie etwa den Geiſt, πνεῦμα), ſondern rein aus ſich ſelbſtſtändig in ſich erzeugt

---

„Kind Gottes", τέκνον θεοῦ, womit der Menſch als ein γεγεννημένον ἐκ θεοῦ (1 Joh. 5, 4) bezeichnet wird, bleibt indeſſen von Joh. nur dem chriſtlichen Standpunkte vorbehalten, auf welchem die Geburt aus Gott im höchſten Sinne und als Bedingung der Gemeinſchaft mit Gott in ihrer idealen Vollkommenheit vorkommt. Zwar beziehen Manche, wie z. B. Br. Bauer (der Alt-Teſtamentl. Hintergrund im Ev. des Joh. in d. Zeitſchr. für ſpekulat. Theol. 1 B. 2 H. S. 176—180), den Ausdruck τέκνα θεοῦ Joh. 1, 13 auf den altteſtamentlichen Standpunkt, indem ſie darunter die Frommen des A. T. verſtehen, inſofern ſie in dem Ahnen des künftigen Tags des Meſſias, wie etwa Abraham (Joh. 8, 56), von dem Logos influirt ſind und als Glieder des, wie in einem ehelichen Verhältniſſe, Jehovah angetrauten theokratiſchen Volks (Hoſ. 2, 1) Kinder Gottes genannt werden können; aber Bauer ſelbſt erkennt es an, wie ſehr dieſer Begriff der Kinder Gottes von dem johanneiſchen verſchieden ſey, und bemerkt, daß der Evangeliſt nur von ſeinem chriſtlichen Standpunkte aus das A. T. auf dieſe ideale Höhe gehoben habe, indem er von Kindern Gottes im A. T. ſpreche. — Auch 1 Joh. 3, 10 dient der Ausdruck τέκνα τοῦ θεοῦ zur Bezeichnung der Geburt aus Gott, wie ſie auf dem chriſtlichen Standpunkte realiſirt iſt, auf welchem der Gläubige durch den Erlöſer die Sünde, als das Werk des Teufels, zu deſſen Vernichtung der Sohn Gottes erſchienen iſt (V. 8), überwunden hat.

hat, kann von einer Thätigkeit des Menſchen bei der Geburt aus Gott überhaupt die Rede ſeyn. Dieſer Trieb nun, durch welchen der Menſch Gott ſucht und nach welchem er ſich gedrungen fühlt, den Geiſt in ſich walten zu laſſen und ſich dem göttlichen Zuge hinzugeben, um ſelber ganz in Gott zu ſeyn — er iſt nichts Anderes als die Liebe (ἀγάπη). Wie daher Gott kraft ſeiner Liebe ſich in dem Menſchen als Leben und Licht vermittelt hat und ſich ihm nahet, um mit ihm ſich zu vereinigen, ſo iſt es auch auf Seiten des Menſchen die Liebe, durch welche er ſich Gott nahet und aus freiem Triebe das Band der Gemeinſchaft mit ihm knüpft. So erſcheint daher die Liebe als die Bedingung der Gemeinſchaft mit Gott und als das Princip, durch welches der Menſch das göttliche Leben in ſich aufnimmt und die Geburt aus Gott vollziehet. Das lehren uns klar die herrlichen Ausſprüche des Apoſtels 1 Joh. 4, 7 ff. Vorzüglich gehören hieher die Vv. 12. 7. und 16. Denn wenn es V. 12 heißt: ἐὰν ἀγαπῶμεν —, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, ſo ſtellt ſich doch hier klar genug die Liebe als die Bedingung dar, unter welcher das Bleiben Gottes in dem Menſchen oder des letzteren Gemeinſchaft mit Gott möglich iſt. Ferner wird V. 7. ausgeſprochen, daß, weil die Liebe etwas Göttliches, zum göttlichen Weſen Gehöriges ſey, der Liebende alſo Theil am göttlichen Weſen erlange und aus Gott geboren ſey.*) So iſt daher die Liebe nicht allein die Bedingung; ſie iſt auch, als bleibende Beſtimmung des Lebens im Menſchen gedacht, weil

---

*) Der Ausdruck: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι — iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob die Liebe dem Menſchen erſt von Gott mitgetheilt werden müſſe, ſondern — wie auch Lücke richtig bemerkt — wegen des Gegenſatzes von ἐκ τοῦ κόσμου V. 6 zu deuten: die Liebe iſt etwas Göttliches, das das Weſen Gottes ſelbſt ausmacht (V. 8) und daher mit zu dem Leben aus Gott gehört.

ſie das göttliche Leben in dem Menſchen vermittelt, das Kennzeichen und das Pfand der Gemeinſchaft deſſelben mit Gott: ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ, V. 16. vgl. 2, 5 u. V. 10: ὁ ἀγαπῶν — ἐν τῷ φωτὶ μένει —, wo ja auch die Liebe als Kennzeichen des Seyns (Wandelns) im Lichte, das nur in der Gemeinſchaft mit Gott ſtatt findet, angeführt wird.*) Wie ſehr aber Johannes dieſe die Gemeinſchaft mit Gott knüpfende Liebe als das freie eigene Werk des Menſchen betrachtet, erkennt man daraus, daß er ſeine Leſer zu derſelben auffordert (ἀγαπῶμεν 1 Br. 4, 7. 19), eine Verpflichtung des Menſchen zur Liebe anerkennt (ἡμεῖς ὀφείλομεν-ἀγαπᾶν V. 11) und von einem Gebote der Liebe ſpricht (1 Br. 3, 23. vgl. V. 11. Ev. 13, 34. 35; 15, 12 und Matth. 22, 37 ff. Mark. 12, 30 ff. Luk. 10, 27). Es erhellet demnach, wie gerade die Liebe es iſt, durch welche, inſofern der Menſch dazu befähigt iſt, ſeine ſelbſtſtändige Perſönlichkeit und Freiheit, Gotte gegenüber, bewahrt und er geſchickt gemacht wird, das Bild Gottes auch in dem Sinne zu werden, daß Gott ſein eigenes Weſen ihm mittheile und ſich ſelbſt in ſeiner Vollkommenheit in ihm ſchaue und erkenne.**)

---

*) Vgl. Rickli, a. a. O. S. 294 ff. — Hieher iſt auch Joh. 5, 42 zu ziehen, wo Jeſus die Verſtocktheit der Juden, welche ihn verwarfen und es alſo verſchmäheten, mit Gott in Gemeinſchaft zu treten, davon ableitet, daß ſie die Liebe zu Gott nicht in ſich hätten, τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς. Hiernach iſt es alſo auch zu berichtigen, wenn Lücke zu 1 Joh. 3, 14: ἡμεῖς — μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς — die Bemerkung macht: „Nach Johannes iſt dieſe ζωή — nicht die Frucht, ſondern die Wurzel der Liebe."

**) S. Lücke, Comm. über die Briefe Joh. S. 126: — „So iſt nach Johannes die chriſtliche Gemeinſchaft ein klares, ſittli=

Nachdem wir in dem bisherigen ganz im Allgemeinen geſehen haben, daß durch die Geburt aus Gott, welche von Seiten Gottes die Verleihung des Geiſtes an den Menſchen und von Seiten des Menſchen die Liebe zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung hat, der Keim des göttlichen Wortes in dem Menſchen entwickelt und dadurch das urſprüngliche Leben und Licht zu dem höchſt vollkommenen ewigen Leben in ihm geſteigert und potenzirt wird, ſo bleibt uns noch übrig, näher die einzelnen Momente zu beſchreiben, in welchen ſich durch die Liebe die Geburt aus Gott vollziehet, und welche das Leben des Menſchen durchlaufen muß, um ſich als ewiges Leben in der Gemeinſchaft mit Gott zu vollenden. Als allgemeine Formel, durch welche ſich dieſer Proceß ausdrücken läßt, haben wir oben den Satz aufgeſtellt, daß der Menſch das urſprüngliche, vom Logos ihm mitgetheilte Leben als Licht in ſich entwickeln und zum Lichtleben erheben müſſe, damit es dem ewigen Leben Gottes gleich werde. Mit Rückſicht auf dieſe Formel wird ſich uns beſtimmter unſere Aufgabe ſo ſtellen, daß wir zu unterſuchen haben, wie der Menſch vermöge des ſeinem Geiſte urſprünglich mitgetheilten Lichts das Leben zu dem wahren, geiſtigen Lichtleben entwickele. Zur Beantwortung dieſer Frage dienen uns die beiden Begriffe der Wahrheit (ἀλήθεια) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Die Wahrheit nämlich und die Gerechtigkeit ſind es, welche in und mit dem göttlichen Lichte in ſei-

---

ches, auf erkennenden Glauben und werkthätige Liebe gegründetes Verhältniß, weit entfernt, ſelbſt (?) von dem Bilde eines myſtiſchen Naturproceſſes des Aus-, Mit- und Rückſtrömens göttlicher Kräfte, wie man wohl die Joh. Idee der κοινωνία aufgefaßt hat (S. Seiffarth Specialcharakteriſtik der Joh. Schriften S. 87 ff.).“

*

nem Geiſte dem Menſchen gegeben ſind, und in welche wiederum die Strahlen dieſes Lichtes ausſtrömen ſollen.

Reden wir zuerſt von der Wahrheit, ſo iſt dieſelbe in objektivem Sinne von Gott dem Menſchen mitgetheilt in dem Worte Gottes, ſofern dieſes die Offenbarung über das wahre Weſen Gottes enthält. Daher erklärt es ſich, wenn Johannes von einem Seyn der Wahrheit in dem Menſchen redet 1 Br. 1, 8; 2, 4: ἡ ἀλήθεια — ἐν ἡμῖν ἔστιν. Dieſe Wahrheit nun iſt für den Menſchen zunächſt als ein Gegenſtand der Erkenntniß (γνῶσις) vorhanden, und es wird dieſe Erkenntniß durch das Achten auf das Wort Gottes, das Vernehmen deſſelben (ἀκούειν), und durch das Bleiben in dieſem Worte (μένειν ἐν τῷ λογῳ vgl. ἔχειν μένοντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 38) vermittelt Joh. 8, 32.*) Inſofern wird bei Johannes von einem Erkennen (γιγνώσκειν 2 Br. 1) und einem daraus fließenden Wiſſen (εἰδέναι 1 Br. 2, 21) der Wahrheit geredet. Dieſes Erkennen und Wiſſen der Wahrheit würde aber an ſich keinen Werth haben, wenn es nicht auch auf das ganze Leben des Menſchen einen beſtimmenden Einfluß übte und zu einem Thun (ποιεῖν) der Wahrheit würde (1 Joh. 1, 6; vgl. Ev. 3, 21). Unter dieſem Thun der Wahrheit hat man alſo nichts Anderes zu verſtehen als das Verhalten des Menſchen, in welchem er in den einzelnen Mo-

*) Zwar iſt hier von dem Worte Chriſti insbeſondere die Rede; aber was von dieſem als der Aeußerung des fleiſchgewordenen göttlichen Worts gilt, das muß auch nach dem Zuſammenhang der göttlichen Offenbarungen, wie ihn Joh. ſtatuirt, von dem urſprünglichen Worte Gottes, das Gott durch den präexiſtenzialen Logos in die Seelen der Menſchen gepflanzt hat, auf vorchriſtlichem Standpunkte gelten, da ja die göttliche Wahrheit ſchon in jenem urſprünglichen Worte Gottes dem Menſchen geoffenbaret iſt

menten ſeines Lebens ſich ganz von dem Worte Gottes, das ihm die Wahrheit geoffenbaret hat, inſofern dieſes ja auch ein beſeelendes Thätigkeitsprincip iſt, leiten und treiben läßt. Iſt nun die in dem göttlichen Worte den Menſchen mitgetheilte Wahrheit bleibend in ihm vorhanden (μένουσα ἐν αὐτῷ 2 Joh. 2), ſo daß ſie das ſtete Lebensprincip des Menſchen und das Thun der Wahrheit habituell bei ihm wird, ſo entſtehet das Wandeln in der Wahrheit (περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ 2 Joh. 4. 3 Joh. 3. 4).*) Wer aber auf dieſe Weiſe ſich in ſeinem Leben durch das Wort der Wahrheit in ſeinem Inneren überall beſtimmen läßt und in der Wahrheit wandelt, der ziehet eben den Impuls und die Kraft dazu aus der Wahrheit, die in dem Worte Gottes ihm geoffenbaret iſt, ſofern ſie ein ihn beſeelendes und auf ſeinen Willen wirkendes Princip iſt. Von einem Solchen nun, der nicht allein aus der Wahrheit, ſofern ſie mit dem Worte Gottes ihm gegeben iſt, ſondern auch durch ſie, ſofern ſie den Beſtimmungsgrund für ſein Handeln abgiebt, zu dem Wan-

---

*) Ueber die johanneiſche Formel ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ſ. Lücke zu Ev. Joh. 3, 21. Sie bedeutet nicht ſchlechthin ſoviel als ἀληθῆ εἶναι oder ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν, ſo wenig als τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν ſchlechthin ſo viel als δίκαιον εἶναι (1 Joh. 3, 7) iſt. Denn 1) involvirt die Umſchreibung durch ποιεῖν den Gegenſatz gegen die bloße Erkenntniß der Wahrheit oder das bloße Wollen der Gerechtigkeit, das noch nicht in die That übergegangen iſt, und 2) bezeichnet es das Leben der Wahrhiet gemäß — nach ſeinen einzelnen Momenten und nach ſeinen Aeußerungen in den einzelnen Thaten der Menſchen, während jene andere Formel περιπ. ἐν ἀλ. dieſes Leben als einen ſtetigen Zuſtand des Menſchen darſtellt. So iſt 1 Joh. 1, 6 der Gedanke der: Indem wir ſagen, daß wir Gemeinſchaft mit Gott hätten, während wir doch in der Finſterniß wandeln, begehen wir eine Lüge und üben in dieſem Falle die Wahrheit nicht aus.

deln in der Wahrheit gelangt iſt, gilt es, daß er **aus der Wahrheit iſt** (ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι 1 Joh. 2, 21; 3, 19; vgl. Ev. 18, 37).*) Hieraus erhellet, wie verwandt die Ausdrücke: aus der Wahrheit ſeyn — und: aus Gott (geboren) ſeyn — mit einander ſind. Ja, inſofern die Geburt aus Gott ja ebenfalls dadurch zu Stande kommt, daß der Menſch durch die Einflüſſe des göttlichen Worts ſich in allen Momenten ſeines Lebens leiten und beſtimmen läßt, iſt ſie der Sache nach völlig eins mit dem Seyn aus der Wahrheit; nur mit dem Unterſchiede, daß in dem letzteren das göttliche Wort nicht an ſich, ſondern kraft der in ihm enthaltenen Wahrheit als der Saame des göttlichen Lebens erſcheint. Daher kann denn von Johannes das Seyn aus Gott als eine Wirkung des Geiſtes der Wahrheit (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) und dieſer als das Kennzeichen von dem Seyn aus Gott betrachtet werden, 1 Br. 4, 6. — Wie nun bei der Geburt aus Gott das freie Princip der **Liebe** auf Seiten des Menſchen die nothwendige Vorausſetzung iſt, ohne welche jene nicht zu Stande kommen kann, ſo wird auch bei dem Seyn aus der Wahrheit nicht nur eine Empfänglichkeit für dieſelbe im Geiſte des Menſchen, vermöge welcher dieſer das reine Organ des ſich offenbarenden Gottes werden kann, ſondern auch ein beſeelendes Princip, von welchem der Impuls ausgehet, ſich dem Worte Gottes, gerade weil es Wahrheit iſt, hinzugeben und von ihm beſtimmen zu laſſen, erfordert. Daher wird das **durch den Geiſt der Wahrheit** bewirkte Seyn aus Gott als Bedingung des Vernehmens des Göttlichen aufgeſtellt. 1 Joh. 4, 6; vgl. Ev. 18, 37. Wenn alſo die Geburt aus Gott im Allgemeinen durch

*) Vgl. was oben über die Formel: ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι bemerkt iſt.

die Liebe von Seiten des Menſchen bewirkt wird, ſo muß bei ihrer beſonderen Form, wenn ſie als ein Seyn aus der Wahrheit erſcheinen ſoll, dieſe Liebe ſich eben vorzüglich auf die Wahrheit, die in dem Worte Gottes im Herzen der Menſchen mit geſetzt iſt, beziehen; es muß alſo ein Sinn für die Wahrheit, ein Geiſt der Wahrheit (πνεῦμα ἀληθείας), oder ſchlechthin **Wahrheit** — in ſubjektivem Sinne — in dem Menſchen vorhanden ſeyn, vermöge deren er die göttliche Wahrheit in ſich aufnehmen und ſich an ſie anſchließen, ſich ihr hingeben kann. So erſcheinen denn Wahrheit (in dieſem ſubjektiven Sinne als eine Qualität des Menſchen gedacht) und Liebe zuſammen als das Princip, durch welches die Geburt aus Gott und durch dieſe wieder die Gemeinſchaft mit Gott bewirkt wird 2 Joh. 3: *ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ κυρίου Ἰ. Χρ. —, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.* Wo daher die Wahrheit in dem Menſchen nicht bleibend iſt, da iſt der Grund davon der, daß in dem Menſchen ſelber keine Wahrheit und kein Sinn für dieſelbe und für das Göttliche iſt, wie dieſes der Erlöſer in Bezug auf den Satan behauptet Joh. 8, 44: *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν· ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.**) Denn

*) Allerdings iſt es ein Unterſchied, ob man **die** Wahrheit mit dem Artikel, oder Wahrheit ſchlechthin ohne Artikel ſagt, wie dieſes **Olshauſen**, Bibl. Comm. zu Joh. 8, 44. S. 207 andeutet, aber nicht klar entwickelt. Richtig dagegen bemerkt **Lücke** (Comm. z. d. St. 2 B. S. 296), daß in: *ἡ ἀλήθεια* (*ἐν τῇ ἀλ. οὐχ ἕστηκεν*) die Wahrheit objective gemeint ſey, als Gegenſtand oder Inhalt der Erkenntniß und des Handelns; in: *ἀλήθεια* aber ſchlechthin — (*ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλ. ἐν αὐτῷ*) der innere Wahrheitsſinn, als die weſentliche Bedingung, die Wahrheit außer uns zu ſuchen und feſtzuhalten. Vergl. auch **Rückert** zu Röm. 1, 18.

nur „wo der geſchaffene Geiſt das reine Organ des ſich offenbarenden Gottes iſt, da iſt Wahrheit" — Neander, Geſch. der Pflanzung und Leitung der chriſtl. K. durch d. App. S. 459. —

Die Forderung, daß es der Menſch nicht bei der bloßen Erkenntniß (γιγνώσκειν) der Wahrheit bewenden laſſen dürfe, ſondern es auch zu einem Thun derſelben (ποιεῖν) bringen müſſe, wird auch mit einem Ausdrucke, der ſich mehr auf die Beſchaffenheit des äußeren Lebens und Handelns beziehet, darin ausgeſprochen, daß dem Menſchen eine Verpflichtung zur Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) auferlegt wird.*) — Der Begriff der Gerechtigkeit, welche in dem Glaubensſyſteme des Apoſtels Paulus eine ſo bedeutende Stelle einnimmt, erſcheint bei Johannes weit weniger hervorgehoben. Der Grund davon liegt, wie ſich bald zeigen wird, darin, daß bei Johannes nicht, wie bei Paulus, das jüdiſch-geſetzliche religiöſe Bewußtſeyn, in welchem hauptſächlich der Begriff der δικαιοσύνη ſeine Bedeutung hat, die Grundlage und Folie ſeinens ganzen Glaubensſyſtemes bildet.

Das Wort δικαιοσύνη kommt bei Johannes nicht anders als in der Formel: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην 1 Br. 2, 29; 3, 7. 10 — vor. Es bezeichnet mithin nicht die Gerechtigkeit in abstracto als Eigenſchaft des Menſchen; ſondern das Rechte, τὸ δίκαιον, in concreto als Inbegriff aller gerechten Handlungen. Da ein δίκαιος ein Solcher iſt, welcher den an ihn gemachten Forderungen in allen Stücken entſpricht, ſo ſetzt der Begriff der δικαιοσύνη auch

*) Ueber den engen Zuſammenhang zwiſchen der Wahrheit und Gerechtigkeit, ſo wie dem Theoretiſchen und Praktiſchen überhaupt, welcher aus der praktiſchen Bedeutung von ἀλήθεια folgt, ſ. Stirm, anthropolog.-exegett. Unterſuchungen, in der Tüb. Ztſchr. f. Theol. 1834. 3 H. S. 71 ff.

immer eine Regel und eine Norm, nach welcher die Beſchaffenheit des Menſchen beurtheilt werden muß, um über ſeine Gerechtigkeit entſcheiden zu können, oder ein Geſetz voraus. Je nach den verſchiedenen möglichen Vorſtellungen von dem Geſetze, welchem der Menſch in ſeinem Handeln unterworfen iſt, wird daher auch der konkrete Inhalt des Begriffs der Gerechtigkeit ein verſchiedener ſeyn müſſen. Nun ſtimmt zwar die heilige Schrift in allen ihren einzelnen Theilen darin mit ſich überein, daß das Geſetz und die Regel, welcher die Beurtheilung der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchen unterliegen und nach welcher ſie gemeſſen werden muß, der Wille Gottes iſt*); aber darüber können Differenzen obwalten, und walten auch wirklich ob, woraus der Wille Gottes erkannt werde, und worin er ſich geoffenbaret habe. Nach altteſtamentlichen Begriffen iſt das (moſaiſche) Geſetz (תּוֹרָה, *νόμος*) das Wort Gottes, welches als vollkommener Ausdruck des göttlichen Willens gilt. Auf dem altteſtamentlichen Standpunkte wird alſo die Gerechtigkeit (צְדָקָה) in der völligen Uebereinſtimmung des menſchlichen Handelns mit allen einzelnen Forderungen des moſaiſchen Geſetzes erkannt werden. Dieſes iſt im Weſentlichen auch der pauliniſche Begriff der *δικαιοσύνη*; nur daß dieſer in dem Maaße, als nach Paulus der Wille Gottes ſich auch in dem Gewiſſen des Menſchen ausſpricht (Röm. 2, 15), ſich dahin erweitert, daß auch in den mit den Forderungen des inneren Sittengeſetzes im Menſchen ſtimmenden Handlungen die *δικαιοσύνη* erkannt wird. Welches iſt nun bei Johan-

*) Dieſes iſt ſchon in der gewöhnlichen Formel: *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* (*ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*), צְדָקָה לִפְנֵי יְהוָה, d. i. eine Gerechtigkeit, welche nach Gottes eigenem Urtheil eine ſolche iſt, ausgeſprochen.

nes der νόμος, nach dem ſich der Begriff der δικαιοσύνη beſtimmt? — Das Wort νόμος kommt in den johanneiſchen Schriften, die Stellen des Evangeliums abgerechnet, wo Reden Jeſu oder der Juden angeführt werden, nur ein Mal, Ev. 1, 17, vor, wo es das moſaiſche Geſetz und die moſaiſche Religionsanſtalt überhaupt bezeichnet. Wenn dieſer Umſtand zum Zeugniß davon dient, daß Johannes die Offenbarung Gottes im Geſetze in der Reihe der göttlichen Offenbarungen nur als ein verſchwindendes Moment betrachtet, welches ihm vor der vollkommenen Offenbarung in Chriſto ganz in den Hintergrund tritt, ſo kann man um ſo weniger, da er doch eine δικαιοσύνη von dem Menſchen fordert, die nur in Geſetzeserfüllung beſtehen kann, annehmen, daß die moſaiſche Religionsanſtalt das Einzige ſey, was unſerem Apoſtel unter den Begriff des Geſetzes fällt. Und in der That ſpricht Johannes häufig, wenn auch nicht von einem Geſetze, doch von Geboten (ἐντολαῖς) Gottes, die der Menſch halten, beobachten (τηρεῖν) müſſe. Der Inhalt dieſer göttlichen Gebote iſt dem Johannes insgemein alles, was Gott wohlgefällig iſt, τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 1 Br. 3, 22. vgl. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ 2, 17; und es fragt ſich nur, woraus dieſes erkannt werde, und wodurch Gott den Menſchen ſeine Gebote geoffenbaret habe. Die Antwort hierauf finden wir 1 Br. 2, 3. 4. vgl. 5. Denn hier wechſelt die Formel: τὰς ἐντολὰς τηρεῖν mit der anderen: τὸν λόγον τηρεῖν dergeſtalt ab, daß man ſiehet, Johannes hat beide in gleicher Bedeutung gebraucht. Es muß alſo der λόγος τοῦ θεοῦ, möge nun derſelbe der in Chriſto offenbare (wie an unſ. St. ſ. Lücke), oder der urſprüngliche, von Gott in die Herzen der Menſchen gepflanzte, ſeyn, der Inbegriff der einzelnen Gebote Gottes, oder der νόμος, für den Menſchen ſeyn. Dieſes wird noch dadurch beſtä-

tigt, daß als Wirkung des göttlichen Worts in dem Menſchen 1 Br. 1, 10 die Erkenntniß der Sündhaftigkeit angegeben iſt — eine Wirkung, welche ja dem Geſetze eigenthümlich zugeſchrieben wird Röm. 3, 20.*) Iſt nun die Funktion des Geſetzes die, daß es über die Handlungsweiſe aufklärt, welche von dem Menſchen gefordert wird und dieſe Forderung ſelber ausſpricht, ſo muß dieſe Funktion auch dem göttlichen Worte in dem Menſchen zukommen, inſofern es ſich als ein Geſetz darſtellt, und es wird auch in der That das Wort Gottes dieſes Geſetzesamt verrichten können, da es ja als ein Wort der Wahrheit dem Menſchen Gottes Weſen, alſo auch ſeinen Willen und was ihm wohlgefällig iſt, offenbart, und in dieſem göttlichen Willen der Liebe des Menſchen ihren Gegenſtand an die Hand giebt, durch deſſen Ausführung der Menſch eins mit Gott wird. Vgl. 1 Br. 2, 5; 5, 2 u. 3; und 3, 24. Demnach: da das Rechte (τὸ δίκαιον) nichts Anderes als das Gottgefällige oder der Inhalt der göttlichen Gebote ſeyn kann, ſo wird das Thun des Rechten (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην) auch nichts Anderes als die Ausführung der erkannten Wahrheit, die in dem Worte Gottes den Menſchen gegeben iſt (das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν), ſeyn können, und es wird alſo die δικαιοσύνη, als Beſchaffenheit des Menſchen gedacht, nur als die äußere Seite der Wahrheit, die That, die aus der Erkenntniß der Wahrheit nothwendig fließen muß, zu betrachten ſeyn, jedoch in dem Sinne, daß dieſe That als eine For=

*) Vgl. Holm, Verſ. einer kurzen Darſtellung der Lehre des Ap. Johannes, S. 19—21. Daß Johannes kein anderes Geſetz als das Sittengeſetz im Inneren des Menſchen anerkennt, läßt ſich auch daraus beweiſen, daß er (1 Br. 3, 4) Sünde, ἁμαρτία, und Geſetzesübertretung, ἀνομία, identificirt, wovon unten III. Abſchn. §. 1. Vgl. Rickli, a. a. O. Anhang S. 15.

derung Gottes an den Menſchen erſcheint. Dieſes zeigt ſich auch daraus, daß die Beobachtung der göttlichen Gebote als eine unmittelbare Folge und als ein Kennzeichen der Erkenntniß Gottes (in der Wahrheit) dargeſtellt wird 1 Br. 2, 3. 4.*)

Wenn wir auf dieſe Weiſe ſehen, daß nach Johannes die *δικαιοσύνη*, als Erfüllung der göttlichen Gebote, ihren Grund in der Liebe zu Gott hat und dieſe vorausſetzt, ſo muß ſie nothwendig aus einer Geſinnung fließen, die ſich ganz Gotte geweihet hat und ſich mit ihm zu vereinigen ſtrebt. Wie ſie daher nur aus einem reinen, gotterfüllten Herzen ſtammen kann, ſo kann ſie auch nur in einem reinen, ſündloſen Leben ſich äußern. In dieſer Beziehung geht bei Johannes der Begriff der *δικαιοσύνη* in den der *ἁγνεία* über, wie man ſiehet, daß dieſe Worte anderwärts mit einander in gleichem Sinne vertauſcht werden (1 Joh. 3, 3. vgl. 2, 29 u. 3, 7). Es wird alſo die *ἁγνεία* zur *δικαιοσύνη* ſich ſo verhalten, daß das erſtere vermöge ſeines Grundbegriffs die aus der gottgeweiheten, inneren Geſinnung des Herzens fließende Heiligkeit; dieſes dagegen das äußere gerechte Verhalten des Menſchen an ſich, ohne Rückſicht auf ſeinen Grund, bezeichnet.**)

---

*) Indem ſo Joh. allein die im Worte Gottes den Menſchen in's Herz gegebene Wahrheit als die Richtſchnur und das Geſetz betrachtet, nach welcher die *δικαιοσύνη* des Menſchen zu beurtheilen iſt, tritt er damit der judaiſirenden Gnoſis, nach welcher zur *δικαιοσύνη* ein beſonderer poſitiver *νόμος*, oder aſketiſche Uebungen als nöthig erachtet wurden, entgegen; wie denn auch Paulus hie und da gegen ſolche von ſpekulativem Gnoſtiſiren ausgehende jüdiſche Ueberſchätzung des Geſetzes zu kämpfen hat. Kol. 2, 16 ff. 1 Tim. 1, 7 ff. S. Rickli, a. a. O. Anh. S. 13.

**) Wenn Lücke (Comm. z. 1 Joh. 3, 3. S. 212) bemerkt,

Da ſonach das Thun der Gerechtigkeit vermöge des engen Zuſammenhangs zwiſchen Gerechtigkeit und Wahrheit die Blüte der Wahrheit und die nothwendige Folge des Seyns aus der Wahrheit iſt, ſo iſt leicht zu begreifen, daß das Ausüben der Gerechtigkeit als Bedingung und Kennzeichen der Geburt aus Gott erſcheinen muß (1 Joh. 2, 29), welche letztere ja der Sache und dem Weſen nach mit dem Seyn aus der Wahrheit eins iſt. — Und wenn der Menſch von Gott vermittelſt des Logos erleuchtet iſt, indem durch das Wort Gottes die Wahrheit ihm offenbar ward, ſo wird er die für ihn daraus reſultirende Verpflichtung, nun auch im Lichte zu wandeln, wie Gott Licht iſt (1 Joh. 1, 7), und dadurch in Gemeinſchaft mit Gott zu treten (ἐὰν —

ἁγνός bezeichne mehr einen Zuſtand, das Reſultat des mehr thätig und poſitiv gedachten δίκαιος, ſo ſiehet man nicht leicht, wodurch dieſe Unterſcheidung motivirt iſt. Das Wort ἁγνός, welches gewiß verwandt iſt mit ἅγιος, bezeichnet nämlich im Allgemeinen das zu heiligem, gottesdienſtlichem Gebrauch Beſtimmte. So ſteht ἁγνίζειν von den heiligen, gottesdienſtlichen Luſtrationen des jüdiſchen Tempelritus (Joh. 11, 55. AG. 21, 24. 26. 24, 18), durch welche man ſich Gotte weihete. In ähnlichem Sinn ſtehet das Verb. Jak. 4, 8: ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι. Da die δίψυχοι dort Solche ſind, welche ihr Herz gleichſam zwiſchen Gott und der Welt getheilt haben, ſo will der Apoſtel dieſelben ermahnen, daß ſie ihr Herz Gotte weihen ſollen. Weil nun alles Sündliche und Unheilige von Gott fern iſt, ſo wird dann ἁγνεία zwar allerdings 1) die Beſchaffenheit deſſen ſeyn, der frei von aller Verunreinigung und Sünde, rein und keuſch iſt und ſich Gottes würdig darſtellt, wie auch die δικαιοσύνη; aber es wird 2) jenes eben den Begriff der heiligen Geſinnung mit involviren, vermöge deren der Menſch in ſeiner Reinheit ſich Gotte weihet, während dieſes den gerechten, ſündloſen Zuſtand rein als ſolchen, ohne Rückſicht auf ſeinen Urſprung aus der heiligen Geſinnung, bezeichnet.

ἐν φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων = μετὰ τοῦ θεοῦ; vergl. V. 6), erfüllen, wenn er durch die Erkenntniß der Wahrheit ſich zum Ausüben der Gerechtigkeit beſtimmen läßt. So finden wir denn, daß es der Einfluß der Wahrheit, durch den die Gerechtigkeit bewirkt wird, iſt, welchem ſich der Menſch hingeben muß, um im Lichte zu wandeln, um ſich ſelbſtſtändig zur vollen Theilnahme am göttlichen Lichte zu erheben und dadurch das Leben in ihm zum ewigen Leben zu potenziren.

Aus der gegebenen Entwickelung erhellet, daß die Geburt aus Gott, welche weſentlich zu einem Seyn aus der Wahrheit führt, ſofern ſie als ein Werk Gottes erſcheint, von Johannes unter dem Geſichtspunkte einer göttlichen Erleuchtung, und ſofern ſie als eigenes Werk des Menſchen ſich betrachten läßt, als ein Wandeln im Lichte dargeſtellt wird. Da die Geburt aus Gott die Bedingung des durch ſie bewirkten ewigen Lebens in der Gemeinſchaft mit Gott iſt, ſo muß jene Vorſtellung von derſelben auch Einfluß auf die Art und Weiſe üben, in welcher man ſich näher das ewige Leben zu denken hat. Es wird daher das ewige Leben von unſerem Apoſtel darin erkannt, daß der Menſch, indem er, getrieben durch die Liebe, auf das Wort der Wahrheit, das ihm Gott in ſeinem Inneren geoffenbaret, achtet und des Wandels im Lichte ſich befleißigt, zur Erkenntniß (*γνῶσις*) und dem Schauen (*ὁρᾶν, θεᾶσθαι*) Gottes gelangt.

Wenn der Menſch durch die Erkenntniß der Wahrheit zum Seyn aus der Wahrheit oder aus Gott kommen, und dadurch Gemeinſchaft mit Gott ſtiften ſoll, ſo iſt ja eine ſolche Gemeinſchaft nicht denkbar, ohne daß durch die Erkenntniß der Wahrheit irgend ein Verhältniß zwiſchen Gott

und dem Menſchen geknüpft werde. Der Ausdruck für dieſes Verhältniß iſt die Erkenntniß Gottes (γιγνώσκειν τὸν ϑεόν) oder ein Innewerden, Sichbewußtwerden Gottes, ſey es nun, daß dieſes durch den Verſtand, oder durch das Gefühl, oder durch die Erfahrung, das Erleben, vollzogen werde. — Es würde ja nämlich durch die bloße Mittheilung der (göttlichen) Wahrheit an den Geiſt des Menſchen von Seiten Gottes gar keine Annäherung an Gott von Seiten des Menſchen möglich ſeyn, wenn nicht eben der Menſch ſich bewußt würde, daß es Gott ſelber iſt, der ſich in ihm als Leben und Licht vermittelt hat, und wenn er nicht in der ihm von Gott geoffenbarten Wahrheit die Stimme des Wortes Gottes vernähme und in ihr Gott ſelbſt erkennte. Indem ſo der Menſch in dem ihm mitgetheilten Lichte ſich Gottes ſelbſt in ſich bewußt wird, gilt es erſt von ihm, daß er Gott hat und in Gemeinſchaft mit ihm ſich befindet. Wo nun eine ſolche Erkenntniß Gottes ſtatt findet und der Menſch ſich des Lichts und der Wahrheit in ihm als eines Göttlichen bewußt wird, da iſt auch zugleich die Liebe gegeben, welche den Menſchen mit unauflöslichen Banden an Gott knüpft und die Gemeinſchaft mit Gott zu einem dauernden, bleibenden Zuſtand macht — er bleibt in Gott und Gott in ihm. So iſt alſo Erkenntniß Gottes und Liebe zu ihm immer verbunden; die erſtere ohne die letztere würde ihres Lebens ermangeln und keine völlige Erkenntniß ſeyn, und die letztere ohne die erſtere würde ihres Grundes und ihrer Bedingung entbehren und folglich gar nicht ſtatt finden können. Dieſen Zuſammenhang zwiſchen Erkenntniß und Liebe lehren hauptſächlich die Stellen 1 Joh. 2, 3—5; 4, 6—8. Nach der erſten Stelle wird V. 3 die Beobachtung der göttlichen Gebote als ein Beweis der in dem Menſchen vorhandenen Erkenntniß Gottes geſchildert (ἐν τούτῳ

γινώσκομεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτὸν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν). Die Beobachtung der Gebote Gottes wird aber als die Aeußerung und Vollendung der Liebe Gottes V. 5 aufgefaßt (ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται vgl. 5, 3). So erſcheinen denn die Erkenntniß und die Liebe Gottes als die Bedingungen und der Grund einer und derſelben Folge und Wirkung, der Beobachtung der göttlichen Gebote. Daraus folgt nun zwar nicht eine völlige Identität der Erkenntniß und Liebe*) (γνῶσις und ἀγάπη), aber doch eine gewiſſe Verwandtſchaft beider Begriffe, welche wir eben darin erkennen, daß beides Wechſelbegriffe ſind, die ſich zu einander verhalten wie Grund und Bedingung zur unmittelbaren Wirkung und Folge. Das wird noch beſtätigt durch die zweite der angeführten Stellen, 4, 7: πᾶς ὁ ἀγαπῶν — γινώσκει τὸν θεόν (V. 8), ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. In dieſen letzten Worten erhalten wir auch noch darüber Aufſchluß, warum die Erkenntniß Gottes nothwendig die Liebe hervorrufen müſſe, ſo daß eines mit dem anderen gegeben iſt. Denn wer Gott kennt, der kann ihn eigentlich nicht anders denn als einen liebevollen Gott erkannt haben. Iſt ja doch ſeine ganze Offenbarung an uns nur ein Akt und eine Aeußerung ſeiner Liebe. Die Liebe aber hat das Eigene, daß, wo ſie wahrgenommen wird, ſie auch

---

*) Die ſonſt öfters geäußerte Behauptung, das Verb. γινώσκειν bedeute im N. T. häufig, gleich dem hebr. יָדַע, ſo viel als lieben, iſt wohl nunmehr als veraltet anzuſehen, wiewohl noch Reiche (zu Röm. 7, 15) dieſe Bedeutung als eine mögliche annimmt. S. Lücke, Comm. üb. d. Briefe Joh. S. 151 ff. — Stirm, a. a. O. S. 75 f.

wieder Gegenliebe erwecken muß. Wer daher Gott nicht liebt, der beweiſet dadurch, daß er ihn auch nicht erkannt hat; denn, da Gott Liebe iſt, ſo müßte er ihn auch als ſolche erkannt haben und hätte dann ſich der Erwiderung dieſer Liebe nicht entziehen können — was Johannes präcis ausdrückt durch die Worte: ὅτι (als Kauſſalpartikel zu faſſen!) ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Vgl. Ev. 17, 26, wo der Erlöſer ſpricht, er wirke in den Seinigen die Erkenntniß Gottes (*ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου, καὶ γνωρίσω*), zu dem Zweck, daß die Liebe Gottes in ihnen ſey (*ἵνα ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ.*). Es iſt daher die *γνῶσις*, in ihrer Vollendung durch die Liebe gedacht, nach Johannes nicht bloß Etwas, das in dem Verſtande des Menſchen ruhet, und wobei dieſer allein betheiligt iſt, ſondern ſie iſt zugleich eine Affektion des Gemüthes; denn es iſt ja mit ihr, indem ſie Gottes Weſen dem Menſchen erſchließt und ihn zum Bewußtſeyn der göttlichen Vermittelung in ſeinem eigenen Geiſte führt, zugleich das Bewußtſeyn und die Empfindung der Liebe Gottes, welche der Grund dieſer Vermittelung iſt, gegeben. Es iſt demnach die *γνῶσις* allerdings beſtimmt von der Liebe (*ἀγάπη*) unterſchieden, inſofern jene das Bewußtſeyn von der Liebe Gottes in dem Menſchen erweckt und ſo die Liebe in dem Menſchen nothwendig erſt hervorruft; aber beides, Erkenntniß und Liebe, gehören nothwendig zuſammen und geben in ihrer Vereinigung den Begriff der Gemeinſchaft mit Gott, inſofern dieſe nur dann gedacht werden kann, wenn ſich der Menſch der Vermittelung Gottes in ſeinem eigenen Geiſte auch wirklich bewußt iſt.

Hieraus erſehen wir, daß es ſich mit der Erkenntniß (*γνῶσις*) Gottes eben ſo verhält wie mit der Liebe. Wie dieſe nicht allein die Grundbedingung aller Gemeinſchaft mit

Gott auf Seiten des Menſchen, ſondern auch das Weſen die-ſer Gemeinſchaft ſelber iſt, ſo iſt auch die Erkenntniß Got-tes von Seiten des Menſchen nicht bloß der Akt, durch wel-chen die Gemeinſchaft mit Gott geknüpft wird, ſondern ſie iſt auch, als bleibende und dauernde Affektion des menſchli-chen Geiſtes gedacht, das Weſen jener Gemeinſchaft ſelber und das, worin das Seyn aus Gott erkannt wird. Daher iſt denn dem Johannes die Erkenntniß des wahren Got-tes (ἀληθινός) das Ziel der vollkommenen göttlichen Of-fenbarung in Chriſto (1 Joh. 5, 20), und, da ſonſt als dieſes Ziel die Verleihung des ewigen Lebens erwähnt wird, eins mit dem ewigen Leben ſelber, worin die volle Gemein-ſchaft mit Gott begründet iſt. Vgl. Joh. 17, 3 das Wort des Erlöſers: *αὕτη — ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γι-νώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.* — Da-her weiß auch unſer Apoſtel, indem er die am meiſten cha-rakteriſtiſchen chriſtlichen Eigenſchaften ſeiner Leſer anführen will, um deren willen er an ſie ſchreibt, keine paſſendere unter ihnen zu nennen, als die Gnoſis derſelben 1 Br. 2, 13. 14: *γράφω ὑμῖν —, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς (τὸν πατέρα).* —

Faſſen wir ſo die Erkenntniß in ihrem vollen Sinne auf, ſo kann es, inſofern ſie ſubjektiv ein Inſichaufnehmen und Sichaneignen der Wahrheit von Seiten des Menſchen iſt, keine Grade und Stufen in derſelben geben, auf welchen ſie ſich vollkommener oder unvollkommener darſtellte. Denn wo ſie nicht die lebendige, mit der Liebe verbundene, Er-kenntniß iſt, da iſt ſie überhaupt gar nicht. Wohl aber kann es Stufen der Erkenntniß geben, ſofern ſie durch die Offenbarung der Wahrheit, welche ihr Element iſt, von Sei-ten Gottes bedingt iſt. Denn je nachdem dieſe Offenba-rung ſelbſt vollkommener oder unvollkommener iſt und die

göttliche Wahrheit deutlicher oder undeutlicher, klarer oder verhüllter dem Geiſte des Menſchen mittheilt, je nachdem wird auch die Erkenntniß Gottes im Menſchen wahrer und vollkommener oder mangelhafter und unvollkommener ſeyn müſſen. Da nun Gott nach Johannes ſchon urſprünglich im Menſchen als Leben und Licht und durch dieſes beides als Liebe ſich geſetzt und vermittelt und folglich ſein ganzes wahres Weſen (ſich als den *ἀληθινός*) geoffenbaret hat, ſo muß auch eine vollkommene dem wahren Weſen Gottes adäquate Erkenntniß Gottes bei dem Menſchen möglich ſeyn. Und dieſe iſt das Schauen Gottes.

Freilich behauptet auch Johannes den allgemein bibliſchen Satz, daß Gott für den Sterblichen unſichtbar ſey. Er ſpricht es wenigſtens ausdrücklich als eine Thatſache der Erfahrung aus, daß Niemand noch Gott geſehen habe Ev. 1, 18 (*Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε*) und 1 Br. 4, 12 (*Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*). Vgl. Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. 1 Tim. 1, 17. Hebr. 11, 27. Auch hat man dieſe Aeußerungen nicht etwa bloß als Negationen einer ſinnlichen Wahrnehmbarkeit Gottes, im Gegenſatze zu den altteſtamentlichen Theophanien, aufzufaſſen, wie eine ſolche allerdings enthalten iſt in den Worten 1 Br. 4, 20: *τὸν θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακε, πῶς δύναται ἀγαπᾶν* (*ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὑτοῦ*); — denn davon abgeſehen, daß bei der Geiſtigkeit der Vorſtellungen von Gottes Weſen im N. T. überhaupt nirgends ein ſinnliches Schauen Gottes auch nur als möglich gedacht wird*), ſo zeigt auch

---

*) Auch die Stellen, welche auf ein jenſeitiges Schauen Gottes gehen, Offenb. 22, 4. vgl. 7, 15. 1 Joh. 3, 2. vgl. 1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 3, 18; 5, 7 (wo dieſes Leben, als die Region des Glaubens und der undeutlichen Erkenntniß, dem künf-

der Zuſammenhang, in welchem jene Ausſprüche vorkommen, hinlänglich, daß die Sichtbarkeit Gottes auch noch in einem anderen Sinne negirt wird. An der erſten Stelle (Ev. 1, 18) zeigt ſchon der Zuſatz, daß der Sohn den Vater völlig kund gemacht habe (ἐξηγήσατο), daß man das Nichtſehen in Bezug auf Gott ſich als ein Nichterkennen zu denken habe. Die zweite Stelle (1 Br. 4, 12) wird nun freilich von Lücke mit Rückſicht auf V. 19—21 ſo erklärt: „Davon ausgehend, daß die menſchliche Liebe ohne die Sichtbarkeit und unmittelbare Nähe ihres Gegenſtandes ſich nicht leicht entzündet und erhält, und um zu erklären, warum es V. 11 nicht heiße: da Gott uns ſo ſehr geliebt hat, ſo laſſet uns ihn wieder lieben! ſondern vielmehr: da Gott uns ſo ſehr geliebt hat, ſo müſſen auch wir uns einander lieben! — will Joh. offenbar dieß ſagen: Unmittelbar kann der Menſch dem unſichtbaren Gott die Liebe, die derſelbe gegen uns erwieſen hat, nicht vergelten, denn Niemand hat Gott jemals geſehen. — Wenn wir aber uns unter einander lieben (die Brüder lieben, die ſichtbaren), ſo bleibt Gott in uns, wir bleiben ſeine Kinder, Gegenſtände ſeiner Liebe, und ſo vollendet (?) ſich in uns durch die Liebe zu den Brüdern die Liebe zu Gott, dem unſichtbaren.“ — Sonach würde der Satz: *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται* — nur eine Negation der ſinnlichen Schaubarkeit Gottes enthalten. Allein 1) will ſich ſchon das Verbum *θεᾶσθαι* nicht zu dem einfachen Gedanken ſchicken, daß Gott nie ſinnlich geſchaut worden ſey, indem daſſelbe in ſeinem Unter-

---

tigen, als der Region des Schauens und der vollkommenen Erkenntniß, entgegengeſetzt wird), hat man wohl nur von einem inneren, geiſtigen Schauen zu deuten. S. Tholuck, Auslegung d. Bergpr. S. 98 ff.

ſchiede von ὁρᾶν gerade bei Johannes in der Regel den Nebenbegriff der Abſichtlichkeit, des forſchenden, prüfenden Sehens, hat*) und daher dem fraglichen Satze eher den Sinn verleiht, daß es keinem Menſchen gelänge, Gott zu ſchauen, außer durch die Liebe. 2) Will Joh. hier nicht beweiſen, daß die Liebe zu den Brüdern ein Aequivalent für die Liebe gegen Gott ſey, die man ihm nicht unmittelbar erzeigen könne; ſondern daß die Liebe überhaupt ein Zeichen der Verbindung mit Gott und der rechten Erkenntniß Gottes ſey (πᾶς ὁ ἀγαπῶν — γινώσκει τὸν θεόν· ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν V. 7 u. 8). V. 11 und 12 iſt nur die Wiederaufnahme des Gedankens in V. 7 und muß alſo in demſelben Sinne verſtanden werden, wie jener. Endlich 3) konnte Johannes den Satz, daß wir die Brüder lieben müßten, um Gott ſeine uns erzeigte Liebe dadurch zu vergelten, kaum einer beſonderen Erörterung bedürftig erachten, indem es ihm ja ſehr geläufig iſt, die Gemeinſchaft der Gläubigen in Bezug auf die in ihr zu beobachtenden Pflichten mit der Gemeinſchfat mit Gott zu identificiren. Vgl. z. B. 1 Br. 1, 7 mit V. 6. — Wir verſtehen daher, indem wir uns an Rickli (a. a. O. Anh. S. 25) anſchließen, den Satz ſo: Laſſet uns einander lieben; denn, obwohl Gott nach ſeinem unendlichen Weſen nicht erkannt noch begriffen werden kann von dem ſterblichen Menſchen, ſo treten wir doch durch die Liebe in Gemeinſchaft mit ihm (ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει), ſchauen ihn gleichſam in unſerem Inneren, wo wir uns ſeines Daſeyns bewußt werden, und beweiſen dadurch, daß wir ihn erkannt haben (V. 7).

*) S. *Tittmann*, Lex. Syn. N. T. s. v. und Credner, Einl. in's N. T. I. S. 225. Note.

Schon hieraus erſehen wir, daß Johannes, wenngleich er auf der einen Seite die Sichtbarkeit Gottes läugnet, doch auf der anderen in gewiſſem Sinne ein Schauen Gottes als möglich annimmt. Wie überhaupt nach den neuteſtamentlichen Begriffen Gottes Unſichtbarkeit nur von ſeinem abſoluten Weſen gilt, er aber vermittelſt ſeiner Werke in der Natur und in der Geſchichte erkannt und ſein Weſen gleichſam mit Augen geſchaut wird (τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ — καθορᾶται Röm. 1, 20*); vgl. AG. 14, 17; 17, 27 ff.), ſo macht auch Jeſus bei Johannes (Ev. 5, 37) darauf aufmerkſam, daß man Gottes Geſtalt ſehen und ſeine Stimme hören d. i. ihn in Natur und Geſchichte wahrnehmen und finden möge.**) Von dieſem bloß mittelbaren und uneigentlich ſo genannten Schauen Gottes, welches nur in einer dis=

---

*) Gegen die neuerlich von Fritzſche (Comm. zu d. St.) gegebene Erklärung, nach welcher dieſe Worte nicht Gottes unerkennbares Weſen, ſondern ſein unſichtbares Walten (actiones Dei invisibiles) bedeuten ſollen, dürfte der Umſtand ſprechen, daß die folgenden Worte: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης — wo die Partikel τε bloß als Correlativpartikel zu καί zu betrachten iſt und nicht adjunktiv ſteht, ſo daß zu ἀόρατα τοῦ θεοῦ ein neues Subjekt hinzugefügt würde — doch nur als Appoſition zu jener Formel angeſehen werden können und als ſolche viel eher eine neue Beſtimmung von Gottes Weſen als von ſeinem Walten geben.

**) Denn wenn hier Jeſus — wie man die Stelle am richtigſten verſteht (ſ. Lücke und Olshauſen) — den Juden zum Vorwurf macht, daß ſie weder Gottes Stimme gehört, noch ſeine Geſtalt geſehen hätten, ſo muß doch dieſes für den Menſchen möglich ſeyn. Dieſes ſinnliche Vernehmen und Wahrnehmen Gottes iſt aber offenbar nur ein bildlicher Ausdruck für die verhältnißmäßig genaue Erkenntniß Gottes, die aus ſeiner äußeren Manifeſtation in Natur und Geſchichte, in welcher Gottes Weſen ſich ausſpricht, geſchöpft werden kann.

curſiven Erkenntniß ſeines Weſens beſteht, iſt es aber zu unterſcheiden, wenn, wie dieſes vorzugsweiſe bei Johannes geſchieht, auch von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen, welches eine intuitive Erkenntniß vorausſetzt, geredet wird. Und zwar geſchiehet dieſes in mehrfachem Sinne. Denn zuerſt iſt von einem Schauen Gottes, wie er iſt (*ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι* 1 Joh. 3, 2), die Rede, mit welchem indeß zugleich Gottähnlichkeit verbunden iſt (*οἴδαμεν — ὅτι — ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*), ſo daß daſſelbe nur erſt jenſeits ſtatt finden kann und für den ſchwachen ſündigen Sterblichen hienieden nicht möglich iſt (*νῦν — οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα*). Dann iſt aber auch zu dem Schauen Gottes nach Johannes Chriſtus, als der mit Gott verbundene göttliche Logos, befähigt. Er allein hat den Vater geſchaut (Ev. 1, 18; 3, 11. 32; 6, 46), ſo wie hinwiederum auch die Gläubigen in Chriſto, der als der Fleiſch gewordene Logos mit der Herrlichkeit Gottes bekleidet iſt, den Vater ſchauen (Ev. 1, 14; 12, 45; 14, 9). Endlich giebt es aber noch ein inneres Schauen Gottes im Gemüthe des Menſchen durch die Liebe; und dieſes iſt es, was wir hier, da wir von der Gemeinſchaft mit Gott überhaupt, abgeſehen von der durch die Offenbarung in Chriſto vermittelten, handeln, zu berückſichtigen haben. Johannes ſpricht von demſelben in der ſchon berührten Stelle 1 Br. 4, 12: *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθεάται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν.* Denn in dieſen Worten liegt es doch ausgeſprochen, daß, wenn auch dem Menſchen nicht vergönnt iſt, Gottes wirklich anſichtig zu werden und ſo ſein wahres Weſen, wie es iſt, zu erkennen, es doch für ihn möglich ſey, durch die Liebe Gott in ſich aufzunehmen und denſelben als einen in

ſich vorhandenen zu wiſſen und zu empfinden (ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει). Dieſes Bewußtſeyn von Gottes Seyn in dem Menſchen ſelbſt, das ihm in dem Zuſtande der Gemeinſchaft mit Gott gegeben iſt, iſt daher dieſſeits der volle Erſatz für den Mangel des wirklichen Anſchauens Gottes, das erſt jenſeits den Menſchen beſeligen ſoll, und kann daher wohl ein Schauen Gottes im Gemüthe genannt werden, wofern man ſich nur des Unterſchieds deſſelben von dem einſtigen Schauen Gottes, wie er iſt, ſtets gegenwärtig erhält. So iſt denn dieſes Schauen Gottes nichts als ein beſtimmter Ausdruck für eine beſtimmte Form der Gemeinſchaft mit Gott oder des Bleibens in Gott, gerade wie die Erkenntniß Gottes, und es unterſcheidet ſich jenes von dieſem nur dadurch, daß es einen vollkommneren Grad der Erkenntniß, das unmittelbare intuitive Wahrnehmen des Göttlichen, bezeichnet, während jenes ganz im Allgemeinen von einem — ſey es discurſiven und vermittelten, oder intuitiven und unmittelbaren — Innewerden Gottes zu verſtehen iſt.*) Dieß wird beſtätigt durch die Stelle 1 Joh. 3, 6, welche, obwohl ſie ſich zunächſt nicht auf Gott, ſondern auf Chriſtum beziehet, doch zur Beſtimmung des gegenſeitigen Verhältniſſes der betreffenden Formeln dienen kann. Wir erſehen zuerſt daraus, daß an jener Stelle das μένειν ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) mit ὁρᾶν und γιώνσκειν αὐτόν vertauſcht iſt,

*) Dieſe Verwandtſchaft zwiſchen γιγνώσκειν und ὁρᾶν (θεᾶσθαι) erkennt man ſchon aus dem allgemeinen bekannten bibliſchen Sprachgebrauche, nach welchem überhaupt das äußere Sehen Ausdruck des inneren, des Erkennens, iſt; wie z. B. Eph. 1, 18 (πεφωτισμένοι ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας) dem Herzen, als dem Sitze des Erkenntnißvermögens, das äußerliche Organ des Auges zugeſchrieben wird. Vgl. hierüber Harleß, Comm. zu d. St. S. 101.

daß das *μένειν ἐν* — und *ὁρᾶν* im Weſentlichen daſſelbe, nämlich die Idee der Gemeinſchaft mit Gott, ausdrücken. Ferner ergiebt ſich aus der Verbindung *οὐχ ἑώρακεν, οὐδὲ ἔγνωκεν* das beſtimmtere Verhältniß zwiſchen *ὁρᾶν* und *γινώσκειν*. Wenn Lücke hier unter dem *ὁρᾶν* das Erfahren von Chriſti hiſtoriſcher Erſcheinung, der hiſtoriſchen Kunde von ihm, worin er den Menſchen gleichſam vor Augen geſtellt wird (vgl. Gal. 3, 1), verſteht, ſo daß das Schauen Chriſti die erſte Stufe des Glaubens iſt, auf welcher das Erkennen ſich erſt aufbaut, ſo dürfte ſich doch dieſe Erklärung kaum hinlänglich empfehlen. Denn 1) mangelt es an Beweiſen, daß das Verbum *ὁρᾶν* in Bezug auf Chriſtum in dem angegebenen Sinne irgend gebraucht worden ſey. 2) Würde es doch als ziemlich matt erſcheinen müſſen, wenn das Nichterkennen Chriſti dem Nichterfahren von ihm nur ſo „nachträglich" als ein „Synonymes" oder „Deutlicheres" angereihet wäre, abgeſehen davon, daß ſich das Nichterkennen Chriſti zum Nichterfahren von ihm ja keineswegs auch als ein Synonymes, ſondern allerdings als ein „Höheres" verhält. Halten wir dieſes feſt, ſo würde endlich 3) dieſer Zuſatz als ganz müßig erſcheinen. Denn wenn ein Sünder ſchon das Schauen Chriſti verſcherzt haben und dieſes nur die Vorbereitung zur Erkenntniß deſſelben, die ſich darauf erſt gründen muß, ſeyn ſoll; ſo folgt von ſelbſt, daß auch das Erkennen Chriſti bei ihm nicht möglich iſt, und es bedurfte demnach des Zuſatzes: *οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν* gar nicht. — Daher glauben wir den Sinn der Stelle richtiger zu treffen, wenn wir das *ὁρᾶν* als eine höhere Stufe des Innewerdens auffaſſen und alſo in den Worten einen Antiklimax annehmen: Jeder, der ſündigt, hat ihn nicht geſchaut, ja nicht einmal (*οὐδέ*) erkannt.

Erſcheint demnach das Schauen neben der Erkenntniß

Gottes als eine beſondere Form der Gemeinſchaft mit Gott, welche die Gerechtigkeit und den ſündenfreien Wandel, wie oben gezeigt, unmittelbar mit ſich führt, ſo erklärt es ſich auch leicht, wenn das Schauen Gottes von der ſittlichen Vollkommenheit abhängig gemacht wird, ſo daß ohne dieſe jenes gar nicht gedacht werden kann; wie wir dieſes aus der eben behandelten Stelle erkennen: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν*. Daſſelbe ergiebt ſich auch aus 3 Joh. 11, wo das Schauen Gottes mit dem Seyn aus Gott, das aller Gemeinſchaft mit ihm Grund und Bedingung iſt, paralleliſirt und von dem Gutesthun (*ἀγαθοποιεῖν*) abhängig gemacht iſt, ſo daß das Gegentheil (*κακοποιεῖν*) davon ausſchließt.*) Ganz auf ähnliche Weiſe wird auch ſonſt im N. T. das Schauen Gottes als Ausdruck der Gemeinſchaft mit Gott und der daraus fließenden Seligkeit gebraucht und in dieſer Beziehung als Lohn und Preis der Herzensreinheit und Heiligung dargeſtellt Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14.

Aus dieſer Auseinanderſetzung dürfte als johanneiſche Vorſtellung ſich ergeben, daß Gott an ſich in ſeiner Aſeität unſichtbar und von dem endlichen Menſchen nicht zu erkennen iſt; daß er aber durch ſeine Offenbarung, ſowohl in Natur und Geſchichte, als — und hauptſächlich — in dem

---

*) Schön äußert ſich hierüber **Theophilus** von Antiochien (ad Autol. I, 3): *Βλέπεται — θεὸς τοῖς δυναμένοις αὐτὸν ὁρᾶν, ἐπὰν ἔχωσι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνεῳγμένους τῆς ψυχῆς. Πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἀλλὰ ἔνιοι ὑποκεχυμένους, καὶ μὴ βλέποντας τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. — Οὕτω καὶ σὺ, ὦ ἄνθρωπε, ἔχεις ὑποκεχυμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς σου ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τῶν πράξεών σου τῶν πονηρῶν· — ὅταν ἡ (ᾖ? Wolf) ἁμαρτία ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δύναται ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος θεωρεῖν τὸν θεόν.*

Gemüthe des Menſchen, in das er ſein Wort gepflanzt hat, ſich zu erkennen gegeben hat, ſo daß der Menſch, wenn er durch die Liebe ſelbſtthätig Gott in ſich aufnimmt und die Gemeinſchaft mit ihm knüpft, zum geiſtigen Schauen Gottes und zur völligen Erkenntniß ſeines Weſens gelangt.

Nachdem wir in Vorſtehendem die für unſeren Apoſtel ſo charakteriſtiſchen Gedanken über den Zweck der Offenbarung Gottes und die Beſchaffenheit des Ziels, zu welchem er die Menſchheit führen will, im Zuſammenhange darzuſtellen, verſucht haben, iſt uns noch übrig, das Verhältniß zu erörtern, welches in dieſer Beziehung zwiſchen der johanneiſchen und der anderweitigen bibliſchen Lehre obwaltet. Wir haben hier von der Art und Weiſe auszugehen, wie nach der allgemeinen bibliſchen Vorſtellung die Beziehung Gottes zu dem Geiſte des Menſchen urſprünglich zu denken iſt.

So lange man bei kindlichen Begriffen und noch wenig entwickeltem Bewußtſeyn von Gottes wahrem Weſen noch kein Bedenken darin fand, Gott ſelbſt in ſinnlichen Erſcheinungen in der Welt unmittelbar wirkſam zu denken, konnte man natürlicher Weiſe, wie ſehr man auch das göttliche Weſen an ſich aus dem Geſichtskreiſe des Menſchen entrückt ſich vorſtellen mochte, doch auch ſich nicht beſonders ſcheuen, eine gewiſſe Wahrnehmbarkeit und Erkennbarkeit, ja ſelbſt eine Sichtbarkeit Gottes von Seiten des Menſchen anzunehmen. Und ſo erklärt es ſich denn, wenn im A. T. zwei anſcheinend ſich widerſprechende Denk- und Vorſtellungsweiſen über dieſen Punkt neben einander hergehen. Auf der einen Seite finden wir es entſchieden feſtgehalten, daß Gott, der Unendliche und Ewige, außerhalb des Bereichs irgend

einer unmittelbaren Wahrnehmung von Seiten des endlichen und beſchränkten Menſchengeiſtes liege. Man lebte in dieſer Beziehung des Glaubens, der ſo ziemlich der ganzen alten Welt gemein war*), daß wer Gott ſehe ſterben müſſe (2 Moſ. 33, 20; vgl. 19, 21. Richt. 6, 22; 13, 22. 2 Sam. 6, 7 u. a.). Dem ſchwachen Sterblichen iſt es hienieden nicht vergönnt, das göttliche Weſen des erhabenen Schöpfers Himmels und der Erden zu ſchauen und mit ihm ſelbſt in unmittelbare Gemeinſchaft zu treten. Denn Gott wohnt in einem unzugänglichen, unnahbaren Lichte (ἀπρόσιτον φῶς 1 Tim. 6, 16); und dieſes göttliche Licht iſt von ſolcher intenſiven Stärke und qualitativ ſo ſehr vom irdiſchen Lichte verſchieden, daß es das blöde Auge des Menſchen nicht ertragen kann, ſondern von dem Glanze deſſelben geblendet werden muß.**) Daher wird denn gerade die Fülle des

---

*) Vergl. *Homer* Il. XX, 131: *χαλεποὶ — θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.*

**) Vgl. hierzu die Ausſprüche der Rabbinen bei *Meuschen*, N. T. ex Talmude illustr. p. 212: „Dixit Caesar ad R. *Josuam*, filium Chananiae: vellem videre Deum vestrum. Cui ille respondebat: non posses videre eum. Tum ille; profecto, ait, percupio eum videre. Quare abiens R. Josua sistebat eum versus solem in solstitio aestivo, dicens ei: Respice in eum. Dicente Caesare: non possum, respondebat: In diem (Solem clarum), qui est unus ex ministris Dei Opt. Max. coram ipso existentibus, dixisti, non possum respicere, quanto ergo minus in ipsam Divinitatem intuereris?“ *Cholin* fol. 59, 2. — „Dixit R. *Chaia*, filius Abbae, verbis Johannis: nisi in spelunca, in qua stetit Moses et Elias (videntes Dominum) relictum fuisset saltem tantum spatium, quantum est foraminis acus sartoriae, non potuissent consistere propter lumen: quia dicitur Exod. XXXIII, 20: *Quia non videbit me homo, et vivet.*“ *Megilla* fol. 19, 2.

Lichts, die in Gott iſt, für den Menſchen zur Finſterniß, und Gottes Weſen an ſich iſt für ihn unſichtbar und unerfaßbar.*) Wo Gott ſich offenbaren und dem Menſchen ſich zu erkennen geben will, da zeigt er nicht den Glanz ſeines Angeſichts oder ſein wirkliches perſönliches Weſen, ſondern er erſcheint nur im Vorübergehen, ſo daß der Sterbliche ihn nur von hinten erblickt, oder er verhüllt ſeinen überirdiſchen Glanz in eine Wolke (1 Moſ. 16, 13. 2 Moſ. 19, 9; 34, 5. 6. 3 Moſ. 16, 2). Auch die Glorie des Herrn (כְּבוֹד יְהוָֹה, *δόξα κυρίου*, im ſpäteren Judenthume שְׁכִינָה genannt), welche anſtatt Gottes ſelbſt erſcheint, zeigt ſich in Geſtalt einer Wolke, die das himmliſche Licht verhüllt (2 Moſ. 24, 16; 40, 34—38. 1 Kön. 8, 11. 12. Ezech. 11, 23).**) — Neben dergleichen Aeußerungen von Gottes Unſichtbarkeit finden ſich nun aber auf der anderen Seite auch ſolche, welche von einem Schauen Gottes reden. Von dieſen ſind aber alle diejenigen auszuſcheiden, welche nur ſymboliſch oder uneigentlich eine Sichtbarkeit Gottes behaupten und daher mit jenen anderen Aus-

---

*) Mit Unrecht wird häufig die Stelle Pſ. 36, 10: בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר hieher gezogen, als läge darin der Gedanke, daß nur durch göttliche Erleuchtung Gott erkannt werden könne. Es gründet ſich dieſe Erklärung nur auf die ungenaue Ueberſetzung der LXX: *ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς*. Beſſer verſteht man die Worte (בְּ = durch) von dem Glück und Heil, welches dem Menſchen aus den Erweiſungen der göttlichen Huld (אוֹרְךָ) erwächſt. S. de Wette, Comm. zu d. St.

**) Vorzüglich erſchien den LXX der Gedanke, daß Gott geſehen werden könne, ſehr anſtößig, weßhalb ſie die Stellen, wo dieſes behauptet zu werden ſcheint, häufig mildern und ändern. S. *Gesenius*, Comment. ad Jes. I. S. 62. Dähne, geſchichtl. Darſt. der jüdiſch-alexandrin. Relig.-Philoſ. II. Abthl. S. 38 ff.

ſprüchen gar nicht in Widerſpruch treten. Hieher ſind zuerſt die Ausdrücke von dem levitiſchen Erſcheinen vor dem Angeſichte Gottes (נִרְאָה אֶל־ [אֶת־] פְּנֵי יְהוָֹה) im Tempel, der Gottes Wohnung iſt, zu rechnen. Hier iſt ja nämlich die Formel: zu Gottes Angeſicht kommen, vor ihm erſcheinen — nur ein bildlicher Ausdruck für Verehrung Gottes im Tempel (2 Moſ. 23, 15. 17; 34, 24. 5 Moſ. 16, 16; 31, 11. 1 Sam. 1, 22. Pſ. 42, 3. Jeſa. 1, 12). Ferner gehört es hieher, wenn das Schauen Gottes nur ein bildlicher Ausdruck für das Innewerden göttlicher Wirkungen und göttlicher Hülfe iſt (Hi. 19, 27); oder wenn Gott in prophetiſchen Geſichten und in Viſionen als ein ſichtbarer beſchrieben wird (2 Moſ. 24, 10.*) Jeſa. 6, 1 u. a.); oder endlich wenn von einem jenſeitigen Schauen Gottes nach dem Tode die Rede iſt (wie dieſes wahrſcheinlich der Fall iſt Pſ. 17, 15; vgl. de Wette z. d. St.). Es kommen hier vielmehr nur ſolche Stellen in Betracht, in welchen von einem wirklichen ſinnlichen Schauen Gottes geſprochen wird. Dieſes geſchieht bei den häufig erwähnten Theophanien und überall da, wo der Engel des Herrn anſtatt Gottes ſichtbar erſcheint. Vorzüglich aber gehört hieher die bekannte und in ihrer Art einzige Stelle 4 Moſ. 12, 8, wo nicht nur behauptet wird, daß Gott von Mund zu Mund (פֶּה־אֶל־פֶּה) mit Moſes geredet, ſondern auch, daß Moſes die Geſtalt (תְּמוּנָה) Gottes geſehen habe. Allein leicht ſiehet man, daß ſolche Vorſtellungen von einem ſichtbaren Erſcheinen Gottes in einer angenommenen Geſtalt nur dazu dienen, um ſich

---

*) Hier hat wenigſtens Symmachus an eine Viſion gedacht, wenn er zu den Worten: und ſie ſchauten den Herrn — hinzuſetzt: ὁράματι. Die LXX hingegen ſetzen ſtatt „Gott“: τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

die in der Welt, in der Natur und in dem Reiche des Geiſtes allenthalben wirkſame Kraft Gottes zu verſinnlichen und daß ſie folglich nur ein Zeugniß von dem Grundcharakter des hebräiſchen Monotheismus abgeben, nach welchem man den ſeinem perſönlichen Weſen nach in ſeiner Aſeität von dem Menſchen unerreichbaren höchſten Gott doch nicht anders, denn zugleich auch als den in ſeiner Beziehung zu der Welt lebendigen, das All durchdringenden und in dieſer ſeiner Kraft und Wirkſamkeit wohl von dem Menſchen zu erkennenden und zu fühlenden zu denken vermochte.*) — Wo ſich ja einmal Gott einem Sterblichen nach ſeinem perſönlichen Weſen unmittelbar offenbart, wie nach der zuletzt genannten Stelle dem Moſes**), da geſchiehet dieſes nicht, weil eine ſolche unmittelbare Erkenntniß Gottes dem menſchlichen Geiſte überhaupt möglich wäre; ſondern weil bisweilen einzelne Menſchen von Gott auserwählt werden, um als beſondere Organe zu dienen, durch welche er ſich der Menſchheit kund geben will, und die daher einer innigeren Gemeinſchaft mit ihm und eines eigentlicheren Schauens ſeines Weſens gewürdigt werden müſſen.

Dieſe althebräiſche Vorſtellung, nach welcher das eine und daſſelbe ungetheilte göttliche Weſen zugleich als das an ſich verſchloſſene und vor dem Menſchen verborgene und doch auch

---

*) S. Matthäi, der Religionsglaube der Apoſtel Jeſu I. S. 236. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 171.

**) Das Sprechen von Mund zu Mund ſoll wohl nur die vollſtändigſte, unmittelbarſte Mittheilung Gottes an den Propheten, und die Geſtalt Gottes, die Moſes geſehen, nur eine ſinnliche Erſcheinung, welche das Zeichen der göttlichen Nähe war, und in welcher der Seher Gott gleichſam leibhaftig erblickte (vgl. Hi. 4, 16), bedeuten. S. de Wette, Comm. zu Pſ. 17, 15.

als das in der Welt wirkſame und in dieſer dem Menſchengeiſte obenbare gedacht wurde, iſt aber weſentlich verſchieden von der ſpäteren jüdiſchen philoſophiſchen Anſicht, die ſich am ſchärfſten bei Philo ausgeprägt findet. Nach ihr iſt Gott ſelbſt, wie er in keinerlei Berührung mit der Materie kommen kann, ſo auch für den Menſchen der abſolut unerfaßbare (ἀκατάληπτος), von welchem nichts erkennbar iſt als ſein Daſein. Deßhalb iſt Gott auch der ſchlechthin Seiende (ὁ ὄντως ὤν), dem kein anderes Prädikat zukommt, weil keine Eigenſchaft von ihm irgend von dem Menſchen erkannt werden kann; und es iſt von ihm als dem verborgenen Gott (ἀφανὴς θεός) der die Beziehung Gottes zur Welt vermittelnde Logos als der offenbare Gott (φανερὸς θεός) zu unterſcheiden.

Achten wir nun auf die dieſen Punkt betreffende neuteſtamentliche Lehre, ſo wird hier bei den ſo geiſtigen Vorſtellungen von Gottes Weſen (ſ. I. Abſchn. §. 1) die Sichtbarkeit und äußerliche Wahrnehmbarkeit Gottes noch viel entſchiedener negirt als im A. T. Dagegen iſt nach neuteſtamentlichen Begriffen derſelbe Gott, welcher an ſich als Geiſt über die Welt unendlich erhaben iſt, doch auch für den Menſchen erkennbar aus ſeiner Offenbarung in ſeinen Werken (II. Abſchn. §. 1). Dieſes wird nicht ſowohl gelehrt als vorausgeſetzt; und ohne dieſe Annahme wäre der ganze, eine lebendige Gottesidee athmende und Alles auf Gott zurückbeziehende, bibliſche religiöſe Geiſt, es wären alle die begeiſterten Schilderungen von Gottes Macht und Güte und Herrlichkeit, alle die kräftigen Aufforderungen zum Vertrauen auf Gott und zur Hingabe an ihn, die ſich freilich im A. T. noch häufiger finden als im N. B., ſchlechthin nicht zu begreifen. Indeſſen treffen wir doch bei dem Apoſtel Paulus einige hieher gehörige ausdrückliche Aeußerungen an.

Es ſind dieß die Stellen Röm. 1, 19 ff. und 2, 14 ff. vgl. AG. 7, 24 ff. 14, 15 ff.

In jener erſten Stelle wird behauptet, daß Gott, obwohl er ſeinem Weſen nach unſichtbar ſey, doch von allen Menſchen ſeit Erſchaffung der Welt (ἀπὸ κτίσεως κόσμου) gleichſam geſchaut werde, indem man ſeiner durch ſeine Werke inne werde (τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ — τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται). Denn offenbar laſſe ſich aus der Schöpfung ein Schluß auf einen mächtigen und göttlichen Schöpfer (ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης)*) machen. Daher gebe es urſprünglich bei jedem Menſchen, auch bei den Heiden, eine Erkenntniß Gottes oder ein Bewußtſeyn von Gott (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν

---

*) Wenn neuere Ausleger dieſer Stelle, wie Schneckenburger (über die natürl. Theol. des Paulus und ihre Quellen, in deſſelben „Beiträgen zur Einl. in's N. T.“ S. 99) und Dähne (Entwickelung des paulin. Lehrbegr. S. 29 Note *), das Wort θειότης in der Bedeutung von Güte verſtehen, und in der Formel „Macht und Güte“ eine Parallele zu dem philoniſchen: ἐξουσία καὶ ἀγαθότης, welche als die beiden Hauptſeiten des göttlichen Weſens galten, erkennen, ſo läßt ſich dieſe dem Worte θειότης untergelegte Bedeutung auf keine Weiſe rechtfertigen. Es bezeichnet daſſelbe vielmehr den Inbegriff alles deſſen, was Gott zu Gott macht, alſo Göttlichkeit. Freilich involvirt es dann auch ſchon den Begriff ſowohl der Güte, als der Macht (δύναμις); aber dieſe letztere iſt noch ausdrücklich hier erwähnt, weil ſie zunächſt und am meiſten von dem betrachtenden Menſchen erkannt wird. Richtiger ſagt daher Uſteri (paulin. Lehrbegr. S. 15. Note): „In dem Wort θειότης liegt freilich an und für ſich nur der ununterſchiedene Begriff der Göttlichkeit —; der Zuſammenhang aber — läßt auf keine andere Beſtimmtheiten des göttlichen Weſens ſchließen, als (neben der Allmacht) auf die Güte, Weisheit und Gerechtigkeit deſſelben.“

ἐστιν ἐν αὐτοῖς).*) So wird alſo hier von Paulus auch im Menſchen urſprünglich ein Organ angenommen, durch welches er Gott erkennen und zu einem Gottesbewußtſeyn gelangen kann. Und dieſes Organ wird denn nichts Anderes ſeyn als die Vernunft (*νοούμενα καθορᾶται*), in welcher der Menſch, ſofern er das ihm einwoh-

---

*) Die Erklärung des *γνωστόν* durch: bekannt, das was man (von Gott) weiß — halten wir für ſowohl ſprachlich richtiger, als auch dem Sinne nach paſſender, als die andere, nach welcher das Wort erkennbar d. i. was man (von Gott) wiſſen kann — bedeuten ſoll. Dieſes letztere würde den Sinn haben, daß es auch Etwas in Gott gebe, was nicht erkannt werden könne, was ein ganz unpauliniſcher Gedanke wäre. Am wenigſten können wir in die Behauptung von Matthäi (a. a. O. I. S. 209 f.) einſtimmen, wenn er ſagt: „— Darin ſcheint er (Paulus) — zu weit zu gehen, daß er von ihnen (den Heiden) die unbedingte Erkenntniß des einen höchſten Gottes fordert. — Es gehört der Gottesglaube nach aller Belehrung der Geſchichte in ein ſo hohes überirdiſches Gebiet, daß es ſchlechtweg nicht von dem Willen des Menſchen abhängt, ſich bis zu ihm zu erheben. — Es dürfte daher den Heiden ſo allgemein nicht zugemuthet werden, daß ſie aus der Natur und ihrem Innern erſehen ſollten, daß ein einziger wahrer und lebendiger Gott ſey.“ — Irgend ein Gottesglaube, wie roh er auch beſchaffen ſeyn möge, findet ſich nach dem Zeugniß der Geſchichte bei allen Völkern. Die Wahrnehmung der abſoluten Macht und Güte des Schöpfers, wie ſie aus der Betrachtung der Natur möglich, ſowie das Selbſtbewußtſeyn von Gott als dem abſolut Heiligen, wie es in dem Gewiſſen gegeben iſt, konnte denn allerdings auch urſprünglich in dem Menſchen, ohne poſitive Offenbarung, die Idee eines abſolut vollkommenen, mithin einzigen, göttlichen Weſens erwecken. Wiewohl es allerdings in anderer Beziehung (ſ. das gleich Folgende) ſeine Richtigkeit damit hat, daß die Erkenntniß des wahren Weſens Gottes auf bloß natürlichem Standpunkte für den Menſchen nicht möglich iſt.

nende Gottesbewußtſeyn frei walten läßt, ohne es irgendwie zu verdunkeln, die Wahrheit beſitzt (II. Abſchn. §. 1). Indeſſen ſoll dieſe Erkenntniß Gottes und dieſes Bewußtſeyn von ihm nicht allein bleiben und die Wahrheit, die auf die eben beſchriebene Weiſe dem Menſchen von Gott geoffenbart iſt, iſt bei Paulus eben ſo wenig wie bei Johannes etwas bloß Theoretiſches, ſondern ſie iſt etwas Praktiſches. Es ſoll die Erkenntniß Gottes auch in That und Leben übergehen, und wie Gott, indem er durch ſeine Offenbarung ſich dem Menſchen zu erkennen gegeben hat, in ein Verhältniß mit ihm getreten iſt, ſo ſoll auch der Menſch ſeinerſeits ſich Gotte nahen und in ein Verhältniß zu ihm treten, um die Gemeinſchaft mit Gott zu ſtiften. Wie daher nach Johannes das Erkennen ſich im Thun vollendet und aus der Einſicht in die Wahrheit ſich das Thun der Gerechtigkeit entwickelt, ſo ſtellt auch Paulus an den Menſchen die Forderung, daß er der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) ſich befleißige, durch ſie den Willen Gottes erfülle, wodurch dieſe Gerechtigkeit eine Gerechtigkeit vor Gott (*δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* [*παρὰ τῷ θεῷ*]) wird, und ſo in das rechte Verhältniß zu Gott trete, welches ſich in Bezug auf den Menſchen als ein Zuſtand des (ewigen) Lebens ([*αἰώνιος*] *ζωή*) erweiſet.*) Damit nun der Menſch nicht in Zweifel darüber ſey, welches denn der Wille Gottes ſey, und eine ſolche Gerechtigkeit vor Gott von ſeiner Seite möglich werde, hat Gott ſchon urſprünglich dem Menſchen in ſeinem Gewiſſen ein Geſetz in's Herz geſchrieben, in deſſen Ausſprüchen, ſofern dieſelben ihn bei ſeinen einzelnen Handlungen entweder verdammen oder frei ſprechen, er die

*) Dieſe Gedanken dürfen wir als allgemein für pauliniſch anerkannte vorausſetzen.

Stimme Gottes unmittelbar vernehmen kann. Und dieſes iſt es, wovon jene andere wichtige Stelle Röm. 2, 14 ff. handelt. — Wenn demnach Gott durch ſeine Offenbarung in Natur und Geiſt, in Schöpfung und Gewiſſen, dem Menſchen die Möglichkeit gegeben hat, zur Gerechtigkeit zu gelangen und dadurch in das rechte Verhältniß zu ihm zu treten, ſo muß doch aber auch dieſe Ausübung der Gerechtigkeit von dem freien Impuls des Menſchen ſelbſt ausgehen, damit der Menſch frei und ſelbſtthätig ſie ſich aneigne. Das Princip, in welchem dieſer Impuls ruhet, iſt aber nichts anderes als die Liebe. So wie nämlich der Menſch Gottes ſich bewußt wird, ſo erkennt er ihn nicht anders, denn als den Mächtigen und Gütigen (in der Natur und Geſchichte) und als den Heiligen oder als Licht (im Gewiſſen). Dieſe Erkenntniß ſoll aber (und bei einem reinen Gemüthe kann es auch gar nicht anders geſchehen) nicht bloß im Verſtande ruhen, ſondern auch das Gefühl afficiren und auch wieder in dem Menſchen die Liebe hervorrufen, welche zunächſt im Danke gegen den gütigen Schöpfer und Erhalter der Welt (εὐχαριστεῖν) und im Preiße des allein Reinen und Heiligen in Wort und That (δοξάζειν) ſich ausſpricht. Wo daher die Menſchen Gott nicht preiſen, noch ihm danken, da gebricht es an Liebe zu Gott; wo es aber an Liebe zu Gott gebricht, da iſt auch Gott nicht als Liebe und Licht erkannt und die Erkenntniß von Gott beruhet bloß in einem unklaren Bewußtſeyn von irgend einem übermenſchlichen Weſen, von irgend einer dämoniſchen Macht, von welcher der Menſch ſich abhängig fühlt. Es tritt alſo Irrthum über das göttliche Weſen und Abgötterei ein, welche den praktiſchen Irrthum der Sünde und Laſterhaftigkeit in ihrem unmittelbaren Gefolge hat. Vergl. Röm. 1, 21 ff. So vollendet ſich auch nach Paulus die Erkenntniß Gottes

erſt durch die Liebe, welche ihre Frucht iſt; und wenn er auch den Heiden eine Erkenntniß Gottes (γνόντες τὸν θεόν) bei mangelnder Liebe zu Gott (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν) zuſchreibt, ſo kann er damit nur eine unvollkommene Erkenntniß Gottes gemeint haben, durch welche der Menſch bloß mit dem Gefühle der Abhängigkeit und nicht auch mit dem der Liebe erfüllt wird, indem ſie ihn nicht zum Bewußtſeyn der Liebe Gottes, worin ſein wahres Weſen beſteht, führte.*) So unterſcheidet ſich der Sprachgebrauch des Paulus in gewiſſer Weiſe von dem des Johannes, welcher mit dem Ausdrucke γνῶσις ſtets die vollkommene, durch die Liebe vollendete Erkenntniß (Gottes) bezeichnet. Eine Beſtätigung dieſes Verhältniſſes, welches nach Paulus zwiſchen γνῶσις und ἀγάπη ſtatt findet, enthält 1 Kor. 13, 2: καὶ ἐὰν — εἰδῶ — πᾶσαν τὴν γνῶσιν —, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν εἰμι. Vgl. 1 Kor. 8, 1.

*) In dieſer Beziehung vermögen wir uns ganz anzueignen was Olshauſen bemerkt (Der Br. des Ap. Paulus an d. Röm. erklärt ꝛc. S. 89): „Durchaus falſch faßt aber die katholiſche Kirche, wie der Rationalismus, das bloße γνωστὸν τ. θ. als die wahre Liebe und den Gehorſam mit befaſſend. Sodann wurde ſchon bemerkt, daß der Apoſtel die Gotteserkenntniß, wozu der Menſch aus bloßer Naturbetrachtung gelangen kann, nur auf die Erkenntniß der Macht und Güte Gottes einſchränkt. Das eigentliche Weſen Gottes aber, als des höchſten (?) Geiſtes und der reinen Liebe, d. h. der Selbſtmittheilung, blieb den Heiden, wie ſelbſt den meiſten Juden, unbekannt, weshalb Chriſtus ſo häufig (z. B. Joh. 8) den Juden darthun muß, daß ſie Gott nicht kennen. Darnach hätte auch Paulus mit demſelben Recht, wenn es eben in ſeine Argumentation gepaßt hätte, den Gedanken ausführen können, wie der Menſch aus bloßer Naturbetrachtung zu keiner wahren Gotteserkenntniß kommen könne.“

Dieſe eben ausgeführten Gedanken über die Beſtimmung des Menſchen und die Bedingungen, unter welchen dieſelbe von ihm erreicht werden kann, gehören aber keineswegs zu den für den Apoſtel Paulus charakteriſtiſchen und ihm allein eigenen Religionsvorſtellungen, ſondern es ſind das wohl die nämlichen, die, wie ſie aus dem Kreiſe der altteſtamentlichen Offenbarungslehren ſtammten, ſo auch allgemein in dem jüdiſchen Bewußtſeyn Wurzel geſchlagen hatten und auch von dem Chriſtenthum als Grundlage des chriſtlichen Glaubensbewußtſeyns aufgenommen wurden. So wird durchgängig nach Vorgang des A. T. das Leben oder das ewige Leben (*ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος*) als das Ziel genannt, zu deſſen Erreichung der Menſch von Gott beſtimmt ſey, und worin die von dem Menſchen zu erlangende Seligkeit beruhe (Matth. 19, 16 [Mark. 10, 17. Luk. 18, 18]. Luk. 10, 25. AG. 11, 18 [im Munde des Volks]; 13, 46. 48; 3, 15 [wo Petrus Chriſtum einen Führer zum Leben nennt]. Jak. 1, 12). Auch Chriſtus bedient ſich dieſes Ausdrucks in gleichem Sinn (Matth. 7, 14; 18, 8. [Mark. 9, 43. 45]; 25, 46). Nur ward der Eintritt dieſes ewigen Lebens für den Menſchen nur dann für möglich erachtet, wenn er in dem künftigen Zeitalter (der nachmeſſianiſchen Weltperiode, *αἰὼν ἐρχόμενος*, עוֹלָם הַבָּא), frei von aller bloß kreatürlichen Beſchränkung, der ungetrübten Gemeinſchaft mit Gott und der vollen Seligkeit fähig ſeyn würde (Matth. 19, 29; vgl. Mark. 10, 30 [Luk. 18, 30]. 1 Petr. 1, 5). — Als Bedingung, unter welcher allein der Menſch zu dieſer ſeiner Beſtimmung gelangen kann, wird ebenfalls allgemein die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), ſofern ſie in Erfüllung des im Geſetze ſich ausſprechenden göttlichen Willens erkannt wird, aufgeſtellt (Matth. 5, 17 ff., wo ja Chriſtus ſelbſt ausdrücklich lehrt, daß das Geſetz in ſeinem wahren geiſti-

gen Sinne als Mittel zum Heil für den Menſchen fortwährend in Geltung bleiben ſolle; 19, 17 [Mark. 10, 19. Luk. 18, 20]). Und als Frucht des Lichts, in welchem die Kinder Gottes wandeln ſollen, nennt Paulus die (ſittliche) Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit (ἀγαθωσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια) Eph. 5, 9. Eben ſo athmen die Briefe des Petrus und Jakobus dieſe moſaiſche geſetzliche Strenge, indem beide auf Ablegung aller den Menſchen ſchändenden Laſter und auf Streben nach Heiligkeit und vollkommener Beobachtung des göttlichen Geſetzes alles Ernſtes dringen (1 Petr. 1, 15; 2, 1. 2. 11. 12. Jak. 1, 21—25; 2, 10. 14—26). Die Baſis für dieſes Streben des Menſchen nach Gerechtigkeit iſt aber überall auch die Erkenntniß Gottes, als des Heiligen und Vollkommenen. Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit iſt daher das Maaß für die menſchliche Gerechtigkeit, das er erfüllen ſoll, und der Menſch erlangt durch dieſe nur darum das Leben und die volle Seligkeit, weil er durch ſittliche Vollkommenheit und Heiligkeit zur Aehnlichkeit Gottes ſich erhebt und in Gemeinſchaft mit ihm tritt. So ſtellt wenigſtens Chriſtus für ſein neues Gebot der Liebe das Motiv auf, daß der Menſch durch deſſen Erfüllung ſich des Namens eines Kindes Gottes würdig zu machen (Matth. 5, 45) und die Vollkommenheit, wie ſie in Gott iſt, zu erreichen (V. 48)*)

*) Es iſt hier ziemlich gleichgültig, ob man dieſen V. nur auf das zunächſt vorhergehende Gebot der Liebe bezieht und das τέλειοι von vollkommener Liebe verſteht (wofür das parallele οἰκτίρμονες bei Luk. 6, 37 zu ſprechen ſcheint), oder ob man ihn mit der ganzen vorhergehenden Rede in Verbindung ſetzt und unter der geforderten Vollkommenheit ſich allgemeine vollkommene Sittlichkeit oder Heiligkeit denkt. Denn da in dem Gebote der

ſuchen ſolle; und Petrus weiß ebenfalls ſeine Leſer nicht wirkſamer zur Heiligung zu ermahnen, als indem er ihnen die Heiligkeit Gottes zur Nachahmung vorhält (1 Petr. 1, 16; vgl. 3 Moſ. 11, 44). Von einer ſolchen Theilnahme an Gottes heiligem Weſen und ethiſcher Vollkommenheit iſt es ohne Zweifel auch zu verſtehen, wenn 2 Petr. 1, 4 (ἵνα — γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) die Gemeinſchaft des göttlichen Weſens als Ziel und Beſtimmung des Chriſten aufgeſtellt wird. Denn in den folgenden Worten (ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς) wird ja doch die Theilnahme an der göttlichen Natur unter eine ſittliche Bedingung geſtellt und dieſelbe als die Bürgſchaft für die Erlangung des ewigen Lebens, im Gegenſatze zu der Vergänglichkeit der Welt, beſchrieben. — Da alſo die Gerechtigkeit, inſofern ſie in der vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens beſtehet, weſentlich nur durch Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit und Heiligkeit zu Stande kommt, ſo iſt damit auch ſchon zugleich das ausgeſprochen, daß von Seiten des Menſchen die Liebe zu Gott vorhanden ſeyn muß, von der der Impuls zur Nachahmung Gottes und zum Eintritt in die Gemeinſchaft mit ihm ausgehet, und ohne die ein ſolcher gar nicht gedenkbar wäre. Daher kann denn auch die Forderung der Gerechtigkeit mit Rückſicht auf das Princip, aus welchem ſie hervorgehet, als eine Forderung der Liebe, der Liebe zu Gott und den Menſchen, durch deren Aeußerungen die Geſammtheit der göttlichen Gebote erfüllt wird, ausgeſprochen werden. (Luk. 10,

---

Liebe ſich alle ſittlichen Gebote konzentriren und die Liebe das Band der Vollkommenheit (σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3, 14) iſt, ſo iſt in der Forderung der Liebe auch zugleich die Forderung vollkommener Sittlichkeit enthalten.

27. Matth. 22, 37 [Mark. 12, 29]; vgl. Jak. 1, 27; 3, 17; 4, 11. 12. 1 Petr. 1, 22.)

Aus dieſer kurzen Darſtellung der Grundzüge von der unſeren Gegenſtand betreffenden allgemeinen neuteſtamentlichen Lehre erkennen wir, daß mit derſelben Johannes die Idee einer Gemeinſchaft mit Gott, zu welcher der Menſch von Gott beſtimmt und zu deſſen Erſtreben er verpflichtet ſey, gemein hat. Denn wenn ſich auch ſonſt im N. T. der Ausdruck der Gemeinſchaft (κοινωνία) nicht weiter findet, ſo iſt doch der Begriff und die Sache im N. T. keine fremde. Ferner haben wir auch geſehen, daß von Jeſu und den Apoſteln die Seligkeit, die für den Menſchen in der Gemeinſchaft mit Gott liegt, als Leben oder ewiges Leben bezeichnet wird. Nicht minder wird überall die Liebe als die Grundforderung an den Menſchen geſtellt, durch die ſich bei ihm die Erkenntniß des unſichtbaren Gottes in ſeinen Offenbarungen zur Gerechtigkeit, welche die Bedingung des Lebens iſt, vollenden ſoll. — Allein demungeachtet unterſcheiden ſich die johanneiſchen Vorſtellungen nach ihren beſtimmteren Modifikationen bedeutend von dieſen allgemein bibliſchen. Nach der letzteren iſt die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menſchen immer nur eine mittelbare und discurſive. Erſt aus den Wirkungen Gottes in der Natur und in dem Inneren des Menſchen wird das Seyn Gottes erſchloſſen, und im Gewiſſen iſt zwar unmittelbar das Bewußtſeyn von Gut und Böſe gegeben; aber, um dieſes auf Gott als ſeine Urſache zu beziehen, wird ſchon ein vorläufiges Gottesbewußtſeyn vorausgeſetzt. Dann muß zwar das Organ ſelber, vermittelſt deſſen der Menſch Gott erkennt, die Vernunft oder das geiſtige Vermögen (das Licht) in dem Menſchen, konſequenter Weiſe ebenfalls auf Gott als den Grund und Quell alles Seyns zurückgeführt werden; aber eine genauere Be-

ſtimmung darüber, in welchem Verhältniß der Geiſt des Menſchen zu Gott ſtehet, iſt, worauf wir ſchon früher (II. Abſchn. §. 1) aufmerkſam machen mußten, nirgends gegeben. Nach Johannes dagegen erſcheint die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menſchen beſtimmt als eine unmittelbare und intuitive. Denn ſo wie in dem Geiſte des Menſchen Gott ſich ſelbſt als Licht vermittelt und ſo ſein eigenes Seyn und Weſen dem Menſchen mitgetheilt hat, ſo iſt alſo auch das Bewußtſeyn des Menſchen von Gott ein unmittelbares Innewerden vom Seyn Gottes in ihm und von dem Haben Gottes (ἔχειν τὸν ϑεόν). Wenn daher nach Johannes durch dieſes Innewerden Gottes, welches die vollkommene Gemeinſchaft mit ihm bedingt, das Schauen Gottes bei dem Menſchen vermittelt wird, ſo wird dieſer Ausdruck ſonſt nur von der gewiſſen und mit unwiderſtehlicher Gewalt ſich aufdringenden Erkenntniß Gottes aus der Natur (Röm. 1, 20 vgl. das ψηλαφεῖν AG. 17, 27) gebraucht. Eine ſolche innige Gemeinſchaft mit Gott läßt ſich dann auch gar nicht etwa bloß als ein eigenes ſelbſtthätiges Werk des Menſchen denken; ſondern indem das Organ, vermittelſt deſſen der Menſch Gottes ſich bewußt wird, das Licht in ſeinem Geiſte, ihm ſelbſt erſt von Gott ſo mitgetheilt iſt, daß ſich Gott dadurch ſelbſt im Menſchen vermittelt, ſo beruhet alle Gotteserkenntniß nur auf dieſer Selbſtvermittelung Gottes im menſchlichen Geiſte oder auf Offenbarung und das Bewußtſeyn von der Offenbarung Gottes überhaupt wird alſo ſelbſt erſt durch Offenbarung möglich.*) Während daher nach

---

*) Wenn man daher wohl von einer natürlichen Theologie des Apoſtels Paulus ſpricht (vgl. Schneckenburger, die natürl. Theol. des Paulus und ihre Quellen, in deſſen „Beiträgen zur Einl. in's N. T." N. X), ſo wird man daſſelbe

der johanneiſchen Vorſtellung der Akt des Menſchen, durch welchen dieſer in Gemeinſchaft mit Gott tritt, ganz als ein Werk Gottes erſcheint und ſich als eine Geburt aus Gott betrachten läßt, ſo wirkt zwar auch ſonſt nach anderweitiger neuteſtamentlicher Lehre Gott ſelber das Wollen in dem Menſchen und das Vollbringen (*ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν — καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* Phil. 2, 13), aber nur inſofern alle Erſcheinungen und Wirkungen in Natur und Geiſt am Ende immer nur auf Gott als auf ihren letzten Grund zurückgeführt werden müſſen; in der That und Wahrheit hat ſonſt die Vorſtellung von einer Geburt aus Gott keinen Raum, und bei jenem Akte des Eintritts in die Gemeinſchaft mit Gott wird bei Weitem mehr die eigene Thätigkeit des Menſchen hervorgehoben. Es wird derſelbe als eine Sinnesänderung des Menſchen (inſofern ein vorhergehender Abfall des Menſchen von Gott angenommen iſt) *μετάνοια* (Matth. 3, 2; 4, 17. Mark. 1, 15. AG. 2, 38; 3, 19), oder als eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία* Tit. 3, 5) geſchildert, welche mehr von einer eigenen Thätigkeit des Menſchen abhängt als ſie ein Werk Gottes iſt, ſo wie ja auch nach der genannten pauliniſchen Stelle (Phil. 2, 13) der Menſch aufgefordert wird, ſich das Heil zu erwirken (*τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*). — Hierbei müſſen wir jedoch ausdrücklich bemerken, daß wir die beſchriebenen Differenzen zwiſchen Johannes und der gemeinen bibliſchen Lehre keineswegs als einen nicht auszugleichenden Widerſpruch angeſehen wiſſen wollen. Wohl aber ſcheint es uns, als ſey die johanneiſche Theorie, welcher eben wegen des berührten Verhältniſſes ein rein myſtiſcher Cha-

nicht mit gleichem Rechte oder in gleichem Sinne auch in Beziehung auf die johanneiſche Lehre thun können.

rakter nicht abzuſprechen iſt, die tiefere, die, indem ſie eine ſo innige Beziehung zwiſchen Gott und dem Menſchen ſetzt, das Problem von dem ſcheinbaren Widerſpruche zwiſchen der Freiheit des Menſchen und ſeiner Abhängigkeit von Gott auf eine befriedigendere Weiſe löſet und deßhalb als die ausgebildetere und vollkommnere gelten muß. Nur ziemlich ſporadiſch, und vorzugsweiſe bei einem Apoſtel, der ſonſt ſich am wenigſten von dem ſchlichten praktiſch-frommen Geiſte des Judenthums entfernt und inſofern die wenigſten Berührungspunkte mit dem ſpekulativen und myſtiſchen Johannes erwarten läßt, bei Jakobus (1, 18 u. 21), finden ſich über die durch das dem Menſchen eingepflanzte göttliche Wort zu vermittelnde Gemeinſchaft mit Gott Aeußerungen, welche, wie wir oben ſchon angedeutet haben, den johanneiſchen ganz parallel ſind. Vgl. auch 1 Petr. 1, 23.*)

Dritter Abſchnitt.

Verhältniß der Menſchheit zu Gott und dem Logos.

Der vorige Abſchnitt hat gezeigt, wie ſich Gott in dem Menſchen dergeſtalt vermittelt hat, daß er ihm die Dispoſition verlieh, in das Verhältniß der Gemeinſchaft mit ihm zu treten und dadurch des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Wie eng und innig daher auch die Beziehung iſt, in welche ſich Gott zu dem Menſchen geſetzt hat, ſo wird doch erſt noch die eigene Thätigkeit des letzteren dazu erfordert, daß er auch ſeinerſeits die Beſtimmung, welche Gott ihm gegeben hat, erfülle. Und da der Menſch als die perſön-

*) S. über dieſen ganzen Gegenſtand die trefflichen Bemerkungen von Uſteri, paul. Lehrbegr. S. 242—246.

liche **Kreatur** etwas Anderes außer Gott iſt und ihm gegenüber ſtehet; da er folglich auch Freiheit des Willens, dem göttlichen Willen gegenüber, haben muß: ſo hängt es auch lediglich von ihm ab, ob er die Hand, welche Gott ihm reichet, um ihn zu ſich zu ziehen, ergreifen oder zurückſtoßen, ob er die Gemeinſchaft mit Gott ſuchen oder in der Beſonderung von ihm verharren, von ihm abfallen und ihm ſich entfremden will.

Hierin iſt die Möglichkeit begründet, daß der Menſch ſeinen Willen von Gottes Willen trennen und ſich in ein anderes Verhältniß, als das von Gott beabſichtigte iſt, zu ihm ſetzen kann.*) Dieſe Möglichkeit iſt denn auch zur Wirklichkeit geworden, indem die geſammte Menſchheit ſich dem Einfluſſe des göttlichen Lichts, welches ihr durch den Logos mitgetheilt iſt, mehr oder weniger entzog. Daher iſt das Verhältniß der Menſchheit zu Gott, wie es in der Wirklichkeit ſich darſtellt, ſtatt der Einheit und Gemeinſchaft mit ihm, vielmehr ein Verhältniß der **Beſonderung**, des **Abfalls** oder der **Entfremdung** von Gott.

Hiernach entſtehet uns die Aufgabe, zu unterſuchen: 1) wie Johannes dieſen Abfall der Menſchheit von Gott ſich

---

*) S. die ausgezeichnete Abhandlung: Ueber die Lehre von der Sünde v. **Kern** (Pfarrer in Dürrmenz), in der „Tüb. Zeitſchr. für Theol.“ 1833. 2 H. S. 13: „Und dieſes Ich (die **Perſönlichkeit**), in welchem ſich das natürliche Leben zum Selbſtbewußtſeyn erhoben hat, ohne daß es doch das abſolute göttliche Leben, das Leben der Wahrheit und Liebe, in ſich ſelbſt hat, iſt dasjenige, worin der Menſch ſeinen eigenen — Mittelpunkt, einen von dem göttlichen Willen (dem Univerſalwillen) verſchiedenen **Willen** hat, durch welchen er in das Band ſeiner Kräfte einwirken, und durch dieſes freie Eingreifen die göttliche Ordnung **verkehren** — kann.“ Vgl. S. 47 f.

vorſtellt und nach ſeinen mannigfaltigen Formen und Geſtaltungen beſchreibt; und 2) aus welchen Urſachen und Bedingungen er denſelben ableitet. — Da die Trennnng von Gott, um welche es ſich hier handelt, im Allgemeinen durch die Sünde verwirklicht wird, ſo wird denn in dieſem dritten Abſchnitte hauptſächlich die Lehre von der Sünde und dem Böſen in ihrem ganzen Umfange zur Darſtellung kommen müſſen. Freilich fließen für dieſe Darſtellung die Quellen in den johanneiſchen Schriften nur ſehr dürftig und ſpärlich. Denn Johannes, der ſich in dem Leben, das ihm durch den Erlöſer geworden, den Sieg über die Sünde errungen zu haben, bewußt iſt, ſchildert viel lieber die Herrlichkeit und das Heil des chriſtlichen Glaubens, von deſſen Gefühl er durchdrungen iſt, als daß er häufig auf das Vergangene zurückblickte, das jetzt hinter ihm lag. Auch hat er es ja, in ſeinen Briefen namentlich, mit ſolchen Leſern zu thun, die nicht erſt zu dem Erlöſer bekehrt werden ſollten und daher eindringlich an ihre Erlöſungsbedürftigkeit hätten erinnert werden müſſen; ſondern mit ſolchen, die ſchon auf der Höhe des chriſtlichen Bewußtſeyns ſtanden und nur vor Rückſchritten und Irrthümern im Glauben zu warnen waren. Allein da auf der Vorſtellung von der Sünde und ihrem Weſen die ganze Auffaſſung der Erlöſung beruhet, ſo kann hier jenes Lehrſtück unmöglich übergangen werden, und iſt, wo die direkten Ausſprüche unſeres Apoſtels nicht zureichen, durch Berückſichtigung des allgemeinen Geiſtes ſeiner Lehre und der anderweitigen neuteſtamentlichen Vorſtellungen zu ergänzen.

---

§. 1.

Die geſammte Menſchheit, welche — als Welt — getrieben von Haß, ſich der Lüge und Sünde ergeben hat, wandelt in der Finſterniß und befindet ſich bei ſolcher Abſonderung von Gott in dem Zuſtande des Todes.

Bei der Betrachtung der johanneiſchen Lehre von dem Weſen des Böſen und der Beſchaffenheit der durch daſſelbe bedingten Entfremdung von Gott haben wir auszugehen von dem Satze (Ev. 1, 5): *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* — Da das Subjekt: *τὸ φῶς* — aus dem Vorhergehenden ſo ergänzt werden muß: *τὸ φῶς τὸ τῶν ἀνθρώπων, ὅ, τι ἦν ἡ ζωὴ ἡ ἐν τῷ λόγῳ* —, und man alſo das Licht des Logos darunter zu verſtehen hat, welches in dem Worte Gottes alle Menſchen erleuchtet (Joh. 1, 9), ſo iſt offenbar, daß, wenn hier die Finſterniß als die Sphäre genannt wird, in welcher das Licht des Logos ſcheint, damit eben die Menſchenwelt in ihrer Geſammtheit gemeint iſt. — Nun ſcheint freilich in dem Satze, daß das Licht in der Finſterniß ſcheine, ein Widerſpruch zu liegen. Denn es iſt ja die Natur des Lichts, daß es überall wo es ſcheint ſogleich eben durch ſein Scheinen die Finſterniß vertreibt und aufhebt, ſo daß der Raum, in welchem es leuchtet, dadurch erhellet wird. Wie kann alſo irgendwie ein Licht in der Finſterniß ſcheinen? Dieſe Bedenklichkeit ſchwindet, wenn man das Licht als etwas von der Finſterniß Umſchloſſenes und Umgränztes (*ἐν*) auffaßt, ſo daß Beides ſcharf von einander getrennt und geſchieden iſt, und wenn man die Finſterniß als den Raum erfüllend denkt, der außerhalb des Bereichs der Lichtſtrahlen liegt, entweder weil er zu fern von dem Lichte iſt, als daß deſſen Strahlen erhellend auf ihn

wirken könnten, oder weil die Wirkſamkeit des Lichts auf ihn durch irgend welche Hinderniſſe gehemmt iſt. In unſerem Falle müſſen wir daher den Gedanken des Apoſtels dahin beſtimmen, daß zwar das in dem Logos vorhandene Licht in der Menſchheit leuchte (*τὸ φῶς, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* 1, 9), aber ſie nicht erleuchte, daß alſo das geſammte Leben der Menſchheit außerhalb des Bereichs von jenem Lichte bleibe und ſich zu ihm nun wie Finſterniß verhalte. Und zwar wird dieſes Verhältniß durch den Gebrauch des Präſens (*φαίνει*) als ein ununterbrochener, ſtetiger Zuſtand beſchrieben.

Was nun das Verhältniß des folgenden Satzes, daß die Finſterniß das Licht nicht aufgenommen habe*), zu dieſem vorhergehenden betrifft, ſo kann daſſelbe auf eine doppelte Weiſe aufgefaßt werden. Entweder nämlich iſt es ein kauſſales, ſo daß der Satz den Grund davon angiebt, warum das Licht nur in der Finſterniß ſcheine**); oder es iſt ein adverſatives, ſo daß *καί* die Stelle von *δέ* vertritt und der Sinn iſt, daß, obwohl das Licht in der Finſterniß ſcheine, dieſe daſſelbe doch nicht aufgenommen hätte. Die erſtere Auffaſſung ſehen wir uns indeſſen ſogleich als eine unpaſſende abgeſchnitten. Denn ſollte der Grund angegeben werden, warum, obwohl das Licht (des Logos) in der Menſch-

---

*) Die Auslegung der Aelteren, nach welcher *καταλαμβάνειν* in der Bedeutung von: „überwältigen, unterdrücken" — genommen und demnach in unſerem Satze der Gedanke gefunden wird, daß in dem Kampfe zwiſchen dem Lichte und der Finſterniß dieſe nur immer ihre Ohnmacht gegen jenes bethätigt habe, iſt bündig in ihrer Unhaltbarkeit von Lücke (Comm. zu d. St.) dargethan.

**) So iſt die Stelle von Schultheß erklärt, welcher aber freilich das *καταλαμβάνειν* in der abgewieſenen Bedeutung von „unterdrücken" nimmt. S. Lücke, Comm. zu Joh. Ev. I. S. 277.

heit leuchtet, dieſelbe doch nur als Finſterniß zu ihm ſich verhalte, ſo erwartete man, daß irgendwie die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Vorhandenſeyns der Finſterniß erklärlich gemacht, nicht aber, wie dieſes in unſerem Satze (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν) geſchieht, das Vorhandenſeyn der Finſterniß vorausgeſetzt und nur das Verhalten derſelben zum Lichte angegeben würde. — Es bleibt uns daher nur die zweite Auffaſſung übrig, nach welcher der Satz, einen Fortſchritt im Gedanken bezeichnend, etwas Neues zu dem Vorigen hinzufügt, eine Auffaſſung, die auch durch die Analogie mit den vorhergehenden Verſen, in denen ebenfalls immer der folgende Satz zu dem vorigen ſich fortſchreitend verhält, empfohlen wird. Demnach würde es von Johannes als eine historiſche Thatſache (das liegt im Gebrauche des Aoriſt's κατέλαβε) angegeben werden, daß, obwohl das Licht in der Finſterniß ſtets ſcheine, um ſie zu erleuchten, daſſelbe doch von ihr nicht aufgenommen worden ſey. Vgl. V. 10: Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.*)

---

*) Schleiermacher's Erklärung dieſes V. (Homilien über Joh. S. 13): „die ganze geiſtige Welt, die war bei der Schöpfung der leiblichen Welt noch nicht fertig, ſondern wartete noch eben jener zweiten Schöpfung, die erſt beginnen konnte, als das Wort Fleiſch ward. Darum war die Finſterniß geſetzt, darum mußte ſich die Sünde und der Irrthum in der menſchlichen Seele offenbaren, weil der Menſch nicht eher fertig werden konnte, als da das Wort Fleiſch ward ꝛc." — hängt mit deſſen ſpäter noch zu berührender Anſicht zuſammen, daß der Keim der Sünde urſprünglich und von Natur im Menſchen liege und darum die Erlöſung nöthig ſey, um die Schöpfung des Menſchen zu einem mit Gott vereinten Weſen zu vollenden. Sie ſcheint aber das gegen ſich zu haben, daß ſie, die aoriſtiſche Bedeutung des κατέλαβε verkennend, das Nichtbegreifen des Lichts

Das rechte Verſtändniß dieſer von Johannes behaupteten Sätze wird ſich leicht ermitteln laſſen, wenn wir nur auf die ſymboliſche Bedeutung von Licht und Finſterniß achten. Die letztere iſt ja nämlich nur etwas Negatives, die reine Negation des Lichts, und erſcheint überall da, wo dieſes nicht iſt. Wie daher vor der Schöpfung die Welt außer Gott nur Finſterniß war und, ſobald Gott ſeine Schöpfungsthätigkeit begann, auch zugleich das Licht die Finſterniß verdrängte und geſchieden ward zwiſchen Tag und Nacht (1 Moſ. 1, 2. 3), ſo wird überall das Licht als Element des Göttlichen, Finſterniß als Element des außerhalb Gott Befindlichen, in keiner Beziehung zu ihm Stehenden, beſchrieben. Es iſt daher die Finſterniß eben ſo nothwendig fern von Gottes Weſen (1 Joh. 1, 5: *καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*), als ſie überall da ſeyn muß, wo etwas in Beſonderung außerhalb Gott exiſtirt und in keiner Beziehung zu ihm ſtehet. Wenn nun in unſerer Stelle unter dem Lichte das Lebenselement des göttlichen Logos gemeint iſt, ſo muß nothwendig im Gegenſatze dazu die Finſterniß das Lebenselement der Menſchheit bedeuten, inſofern dieſe noch in Beſonderung dem Göttlichen gegenüber beſteht und noch nicht Theil am ewigen, göttlichen Leben hat. Denn die Finſterniß ſchließt ja abſolut alle Gemeinſchaft mit Gott aus. *Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ), καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα κ. τ. λ.* 1 Joh. 1, 6. Wo daher der Menſch ſich noch nicht dem Einfluſſe des göttlichen Lichts hingegeben hat, um ſich durch daſſelbe erleuchten zu laſſen und es

---

gleich ſtetig und urſprünglich mit dem Leuchten (*φαίνει*) des Lichts ſetzt und nicht ein erſt Geworden= oder Hereingekommenſeyn jenes Nichtbegreifens (durch den Sündenfall) anerkennt.

zum Princip ſeines geiſtigen Lebens zu erheben, da ſtehet er noch außerhalb der Gemeinſchaft mit Gott, da iſt ſein Weſen noch Finſterniß und das Wort Gottes leuchtet in ihm noch wie in einem dunkelen Ort, indem in ſeinem eigenen Herzen der Tag noch nicht angebrochen iſt (vergl. 2 Petr. 1, 19). Dieſes Verhältniß findet ſich aber als das urſprüngliche in jedem Menſchen, und es ſoll durch des Menſchen freie Thätigkeit erſt aufgehoben werden, indem er die Beſtimmung hat, auf das in ihn gepflanzte göttliche Wort zu achten und dadurch zur Geburt aus Gott und zu der vollen Gemeinſchaft mit ihm zu gelangen. Wenn daher unſer Apoſtel ſagt: „das Licht leuchtet in der Finſterniß" —, ſo beſchreibt er damit das urſprüngliche Verhältniß der Menſchheit zu Gott, wie dieſelbe aus des Schöpfers Hand hervorgegangen iſt.*) Daſſelbe iſt nun allerdings einerſeits ein

---

*) Die älteren Ausleger verſtehen faſt einſtimmig den Ausdruck σκοτία nicht relativ oder negativ von der Menſchenwelt, inſofern ſie **noch nicht** zur Gemeinſchaft mit Gott gelangt iſt; ſondern poſitiv von der Menſchheit, inſofern ſie eine urſprüngliche Gemeinſchaft mit Gott durch den Sündenfall **ſchon wieder** verloren hatte. Demnach würden die Worte: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει — nicht eine Beſchreibung des urſprünglichen Verhältniſſes der Menſchheit zu Gott, ſondern des durch die Sünde erſt verwirklichten Abfalls von Gott geben. Obwohl dieſe Auslegung den Gebrauch des Präſens φαίνει für ſich anführen könnte, welches, im Gegenſatze zu dem Präteritum ἦν V. 4, eine Trennung verſchiedener zeitlicher Momente, wie den urſprünglichen Stand der Unſchuld (V. 4) und den Zuſtand der eingetretenen Sünde (V. 5), anzudeuten ſcheint, ſo erweiſet ſie ſich doch ſchon deßhalb als unzuläſſig, weil V. 4 einer ſolchen Deutung, wie ſie hierbei vorausgeſetzt wird, nicht fähig iſt. S. oben II. Abſchn. §. 1. — Das Bedenkliche, welches nach unſerer Auslegung darin zu liegen ſcheint, daß die Menſchheit nach ihrem urſprünglichen Zuſtande

Verhältniß der Gemeinſchaft, indem Gott durch das Licht des Logos einen göttlichen Keim in den Menſchen gelegt hat; allein inſofern dieſer Keim noch nicht entwickelt iſt und erſt die Anlage zur vollkommenen Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott begründet, und inſofern das Weſen der Menſchheit in ihrem urſprünglichen, natürlichen Zuſtande, noch außerhalb des Einfluſſes des göttlichen Lichts gedacht, Finſterniß iſt, ſo wird damit andererſeits auch eine urſprüngliche Trennung der Menſchheit von Gott behauptet. Indeß iſt dieſe Trennung nur etwas Negatives; ſie beſtehet nur, inſofern die volle Einigung der Menſchheit mit Gott noch nicht zu Stande gekommen iſt, und iſt ein Verhältniß zu Gott, welches ſchwinden ſoll dadurch, daß der Menſch ſich an das göttliche Wort hingiebt in Wahrheit und Gerechtigkeit, und welches in dem Maaße, als dieſes geſchiehet, auch wirklich ſchwindet.

Jedoch die Menſchenwelt hat es eben an der von ihr geforderten Thätigkeit hierzu fehlen laſſen, indem ſie ſich dem Einfluſſe des göttlichen Worts in ihrem Inneren entzog, ſo daß ſie alſo durch ihre eigene Schuld in dem Elemente der Finſterniß und der Nichtgemeinſchaft mit Gott verharrete. Und dieſes iſt es, was Johannes in den folgenden Worten als eine Thatſache der Erfahrung aufſtellt, wenn er ſpricht: „die Finſterniß nahm das Licht nicht auf.“ Somit iſt erſt in dieſen Worten das poſitive Verderben der Menſchheit an=

doch auch in einen förmlichen Gegenſatz mit Gott gebracht wird, ſchwindet aber ganz, wenn man nur erwägt, daß die Finſterniß, welche das Element der Menſchheit iſt, nur als ein Mangel erſcheint, welcher erſetzt werden ſoll, nur als eine relative Trennung von Gott, welche durch die von Gott ſelbſt in den Menſchen gelegte Kraft des göttlichen Worts, als eines göttlichen Keims, aufgehoben werden ſoll. S. Lücke, Comm. S. 276.

gedeutet, welches mit dem Sündenfalle beginnt, und es erſcheint nach ihnen das gegenwärtige Verhältniß der Menſchheit zu Gott, weil jene in der Trennung von ihm verharren wollte, in der Form des Abfalls von ihm. Es iſt daher das Lebenselement der Menſchheit in ihrem Abfalle von Gott, welcher Licht iſt, auch noch Finſterniß, aber nicht mehr als etwas bloß Negatives, ſondern als ein durch freien Willen und mit Bewußtſeyn Hervorgebrachtes.

Indem nun der Apoſtel hier die geſammte Menſchheit als *σκοτία* bezeichnet und von ihr in ihrer Totalität behauptet, daß ſie das göttliche Licht nicht aufgenommen habe, lehrt er die Allgemeinheit dieſes Verderbens und giebt zu verſtehen, daß die Menſchenwelt, in ihrer Totalität betrachtet, eben in dem Verhältniß der Trennung und des Abfalls von Gott ſtehe — eine Behauptung, die ſich viel beſtimmter, wenn auch in anderer Form, wiederholt 1 Br. 5, 19: *Οἴδαμεν, ὅτι — ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.**) Vergl. 1 Br. 2, 2: *περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* Die allgemeine Gültigkeit dieſer Behauptung wird nun keineswegs durch die Bemerkung widerlegt, daß es ja doch wohl Einzelne gebe, welche von dieſem ſittlichen Verderben auszunehmen ſeien und welche wirklich ſich durch das göttliche Licht in ihnen zum Wandel im Lichte hätten führen laſſen; wie denn auch Johannes ſelber die Möglichkeit eines ſündloſen Lebens ausdrücklich zugebe 1 Joh. 3, 6.

---

*) Wenn hier von der ganzen Welt, als welche „im Argen liege", doch die Chriſten, als die aus Gott Geborenen (*ἡμεῖς*), ausgenommen werden, ſo erklärt ſich das aus dem chriſtlichen Standpunkte des Apoſtels, von welchem aus er in jener Stelle redet, und auf welchem er die Gläubigen, als die Kinder Gottes, der *σκοτία* und dem *κόσμος* enthoben betrachtet.

9; 5, 18 und in der Zweckangabe ſeines Schreibens 2, 1. Denn geſetzt, daß auf einzelne Menſchen jenes verdammende Urtheil allerdings mit Recht nicht angewendet werden könne, ſo iſt es deßhalb noch nicht ungültig, wenn es auf die Menſchheit im Ganzen bezogen wird. Und dann: wenn die Möglichkeit eines ſündloſen Wandels eingeräumt wird, ſo gilt dieſes nur von dem vollendeten chriſtlichen Standpunkte und bleibt eben immer nur eine Möglichkeit, deren Realiſirung als letztes Ziel dem Chriſten vorſchwebt, welche aber, außer durch den Erlöſer ſelbſt, von Niemanden noch verwirklicht worden iſt. Wenigſtens behauptet unſer Apoſtel ſelbſt, daß wohl jeder Menſch ein Bewußtſeyn ſeines Abfalls von Gott durch die Sünde habe, und daß wer ihn läugne entweder in arger Selbſttäuſchung befangen ſey (1 Joh. 1, 8: *Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν*), oder Gott ſelber zum Lügner mache (V. 10: — *ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*).*) Dieſes Letztere darum, weil wir das

---

*) Es iſt offenbar eine irrige und durch den Zuſammenhang der Stelle ſelbſt widerlegte Meinung, wenn manche ältere Exegeten 1, 8. 10 auf den ſündigen Zuſtand der Leſer vor ihrer Bekehrung beziehen, weil die Annahme, daß auch Chriſten noch ſündigten, der Behauptung des Apoſtels 3, 6. 9; 5, 18 widerſpräche. Vielmehr haben beide Sätze neben einander Gültigkeit, indem der letzte, daß der aus Gott Geborene nicht ſündige, ja nicht ſündigen könne, ſich auf den idealen chriſtlichen Standpunkt einer vollkommenen Geburt aus Gott beziehet; der erſtere aber, daß auch die Chriſten ſündigten, von dem erfahrungsmäßigen, faktiſchen Zuſtande, der dem idealen noch nicht entſpricht, zu verſtehen iſt. — Auch der Gebrauch des Perfekts *ἡμαρτηκέναι* (V. 10) kann die Auslegung des *ἁμαρτίαν ἔχειν* V. 8 von einer für die Chriſten vergangenen Zeit nicht motiviren. Sondern letzteres bedeutet nur den durch die vollbrachten einzelne Akte des Sündi-

Bewußtſeyn unſerer Sündhaftigkeit nur durch das göttliche Wort der Wahrheit haben können, indem wir nur, wenn wir die Anforderungen, die dieſes Wort in uns an unſer Leben macht, mit dieſem Leben ſelbſt zuſammenhalten, unſer Zurückbleiben hinter Gottes Geboten und unſeren Abſtand von Gott inne werden. Wo wir alſo dieſes verkennen, da negiren wir den Ausſpruch des göttlichen Worts in uns, welches, als ein Geſetz, uns richtet, und machen ſomit Gott ſelbſt, der daſſelbe in uns gepflanzet hat, zum Lügner. Ja, inſofern wir nicht auf das göttliche Wort der Wahrheit und ſeine Ausſprüche, nach welchen wir unſer Handeln und Leben beſtimmen und meſſen ſollen, achten, iſt daſſelbe gar nicht in uns vorhanden.*)

Da die hiſtoriſche Thatſache des Abfalls der Menſchheit von Gott durch jene ſelbſt verſchuldet iſt, indem ſie es verſchmähete, das Licht des Logos in ſich aufzunehmen und dadurch aus dem urſprünglichen Zuſtande der Finſterniß herauszutreten, ſo muß es doch irgend einen Grund geben, welcher die Menſchheit zu dieſem Verhalten gegen die göttliche Offenbarung beſtimmt. Dieſer Grund iſt zunächſt in einer freien von Gott abgewendeten Richtung des Sinnes und Gemüths des Menſchen zu ſuchen, welche das Princip des Handelns und Lebens ausmacht, und welche Johannes im Gegenſatze zur Liebe gegen Gott, die den Menſchen treibt, die Gemeinſchaft und Einheit mit Gott zu ſuchen, als Haß (μῖσος) bezeichnet. Dieſer Haß gegen Gott und das Göttliche iſt nun überall da vorhanden, wo die Liebe zu demſelben mangelt, denn im Verhältniß zu Gott giebt es zwiſchen

---

gens (das ἡμαρτηκέναι) begründeten Zuſtand. Vgl. die treffliche Erörterung von Lücke (Comm. z. d. St.).

*) S. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 460 f.

Liebe und Haß kein Drittes (Luk. 11, 23). Das ergiebt ſich daraus, daß Johannes den Mangel der Liebe (οὐκ ἀγαπᾶν) dem Haſſe (μισεῖν) gleichſetzt 1 Br. 4, 20; 3, 14 vgl. V. 15, wo beides in gleichem Sinne wechſelt.

Wie nun die Liebe zu Gott nicht unmittelbar dem höchſten Weſen ſelbſt erwieſen werden kann, welches ja als ein unſichtbares nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Menſchen ſtehet; ſondern nur in der Form der Bruderliebe erſcheint, welche die Brüder, als die aus Gott Geborenen, als ihren Gegenſtand ergreift und in ihnen Gott, den Erzeuger derſelben, ſelber liebt (1 Joh. 4, 20—5, 1): ſo kann auch der Haß gegen Gott als ſolcher ſich nur an den Brüdern bethätigen und muß ſich als Liebloſigkeit und Haß gegen dieſe äußern, (1 Joh. 4, 20; 3, 17; vgl. Ev. 8, 42) — eine Geſinnung, welche in ihrer Vollendung und Entwickelung zur That gedacht als Menſchenmord erſcheint (1 Joh. 3, 15), gerade wie auch von dem Erlöſer die Geſinnung der aus ihr ſtammenden That in Betreff ihres ſittlichen Werths gleichgeſetzt wird (Matth. 5, 21 ff. 27. 28). Gleichwie daher von der Liebe nicht bloß der Impuls ausgehet, mit Gott in Gemeinſchaft zu treten, ſondern dieſelbe, als Bruderliebe, auch das Band iſt, welches die Einheit mit Gott vermittelt, und das Kennzeichen abgiebt für den Wandel im Lichte und das Leben in Gott: ſo iſt auf der andern Seite der Haß nicht bloß das Princip des Abfalls von Gott, ſondern es iſt derſelbe, in ſeiner Bethätigung als Bruderhaß gedacht, auch dasjenige, wodurch die Kluft zwiſchen Gott und den Menſchen befeſtiget und woran der Wandel in der Finſterniß unmittelbar erkannt wird (1 Joh. 2, 11: ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶ καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ).

Wenn aber der Haß gegen das Göttliche für den, wel-

cher in der Finſterniß wandelt, das Lebensprincip iſt, ſo wird er ſich nicht bloß unmittelbar, als Bruderhaß, im Leben des Menſchen äußern, ſondern er wird natürlich das ganze Leben des Menſchen durchdringen und in mannigfachen Formen erſcheinen. Dieſe Formen des Wandels in der Finſterniß, in welcher der Haß gegen das Göttliche ſich ausſpricht, ſind nach Johannes im Gegenſatze zur Wahrheit und Gerechtigkeit, als den Erſcheinungsformen der Liebe, die Lüge (ψεῦδος) und die Sünde (ἁμαρτία, ἀνομία). Wo dieſe walten, da iſt an keine Gemeinſchaft mit Gott zu denken. Das finden wir, in Beziehung auf die Sünde wenigſtens, ausdrücklich von dem Apoſtel behauptet 1 Br. 2, 29—3, 9, wo er die Verpflichtung der aus Gott Geborenen zur Gerechtigkeit einſchärft. Daraus folgt natürlich, daß, wo das Gegentheil der Gerechtigkeit, die Sünde, herrſcht, auch keine Geburt aus Gott, ſondern nur ein von Gott losgetrenntes Seyn ſtatt finden kann. Vorzüglich gehört hieher 3, 6: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων αὐχ ἁμαρτάνει (vgl. V. 9 und 5, 18) — ein Satz, der ſich natürlich in den anderen umkehren läßt, daß Jeder, der ſündigt, nicht in Gott bleibe. Gleicherweiſe wird 1 Br. 1, 6 vgl. V. 8 und 9 das ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν durch ἁμαρτίαν ἔχειν oder ἁμαρτάνειν erklärt und dadurch das letztere eben ſo als Kennzeichen der Nichtgemeinſchaft mit Gott, wie das erſtere, angegeben.

Was nun zuerſt die Lüge (ψεῦδος) betrifft, ſo bedarf der Begriff derſelben einer genaueren Beſtimmung. Wie wir nämlich oben die Wahrheit, welche in Gott wohnt und durch das Wort geoffenbaret iſt, als eine objektive, unterſcheiden mußten von der ſubjektiven Wahrheit im Menſchen, welche die Empfänglichkeit deſſelben für die objektive bedingt, ſo haben wir auch bei ihrem Gegentheile, der Lüge, dieſe

doppelte Seite zu unterſcheiden. Es iſt dieſelbe nämlich zuerſt objektiv die Negation, der Defekt der Wahrheit überhaupt, das, was mit dieſer durchaus nichts gemein hat (πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι 1 Joh. 2, 21). Wenn daher Gott durch ſein Wort die Wahrheit zu den Menſchen redet, ſo iſt es dagegen die Eigenthümlichkeit des Satans, als des Gott feindſeligen Princips, daß er die Lüge redet (λαλεῖ τὸ ψεῦδος), daß er ein Lügner (ψεύστης) und der Vater und Quell aller Lüge (ὁ πατὴρ αὐτοῦ sc. τοῦ ψεύδος, Joh. 8, 44) iſt. — Dann iſt aber auch ſubjektiv die Lüge in dem Menſchen überall da, wo er auf die Wahrheit, die ja in dem göttlichen Worte ihm geoffenbaret iſt und von ſelbſt ſich ihm aufdringt in ſeinem geiſtigen Leben, nicht achtet, ſie verſchmähet und, ſtatt nach ihrer Erkenntniß zu ſtreben, ſie läugnet und ſich überhaupt negirend zu ihr verhält. In dieſem Sinne ſpricht Johannes: *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός;* 1 Br. 2, 22. Ein ſolches Läugnen der göttlichen Wahrheit iſt aber nur dann möglich, wenn eben der Menſch dem göttlichen Lichte, das ihn erleuchten will, den Zugang verwehrt und es nicht aufnimmt, ſo daß er in der Finſterniß bleibt. Denn in ſolchem Zuſtande iſt ſein geiſtiges Auge geblendet; er erkennt weder ſeines Lebens Weg noch Beſtimmung und iſt jeden Augenblick in Gefahr, zu ſtraucheln oder in einen Abgrund zu ſtürzen. Vgl. 1 Joh. 2, 11: *οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.* So iſt denn zugleich mit der Lüge der Irrthum (*πλάνη*) gegeben, welcher deren nächſte Folge oder vielmehr die Form iſt, in der dieſelbe ſubjektiv in dem Menſchen zur Erſcheinung kommt, und welcher wiederum in doppelter Weiſe ſich äußert. Er iſt entweder, in Beziehung zu dem Subjekte al=

lein gedacht, Selbſtbelügung, Selbſttäuſchung (*ἑαυτὸν πλανᾶν* 1 Joh. 1, 8), indem der Menſch, da er ſich gegen die im göttlichen Worte der Wahrheit gegebene Offenbarung über Gottes heiliges Weſen abſchließt, ſich auch ſeines Abſtandes von Gott, der durch die Sünde, in welcher Form ſie immer erſcheinen mag, begründet iſt, nicht bewußt wird und ſich alſo über ſein Verhältniß zu Gott und ſeinen ſittlichen Zuſtand täuſcht (1 Joh. 1, 6. 8. 10; 2, 4; 4, 20); oder er iſt, in Beziehung auf Andere gedacht, Verführung, indem der Menſch die Lüge, welche in ihm ſelber iſt, auch bei Anderen zur Anerkennung bringen will und ſo zu einem Verführer (*πλάνος* 2 Joh. 7) wird; daher denn auch Johannes ſeine Leſer eindringlich warnt, ſich nicht verführen zu laſſen (1 Joh. 2, 26; 3, 7). — Der Grund des Irrthums, durch welchen die Lüge in dem Menſchen ſich äußert, inſofern derſelbe durch die eigene Thätigkeit des Menſchen bewirkt wird, liegt aber in nichts Anderem, als in dem Haſſe des Göttlichen, in der von Gott abgewendeten Richtung ſeines ganzen Gemüthes und Lebens, bei welcher er, ſtatt im Geiſte der Wahrheit auf die göttliche Wahrheit zu hören und ſich ihr hinzugeben, ſich von dem Geiſte des Irrthums (*πνεῦμα τῆς πλάνης*) treiben läßt, in welchem er auf die Wahrheit im göttlichen Worte nicht hört, ſondern der Lüge ſich in die Arme wirft (1 Joh. 4, 6).

So wenig aber als die Wahrheit bloß ein Gegenſtand der Erkenntniß für den Menſchen iſt, ohne einen beſtimmenden Einfluß auf ſein Handeln und ſein ganzes Leben auszuüben und in die Gerechtigkeit auszulaufen, eben ſo wenig hat auch der Irrthum und die Lüge bloß im Verſtande des Menſchen ihren Sitz, oder iſt als ein bloßer Defekt der richtigen Erkenntniß des Göttlichen anzuſehen. Vielmehr ziehet

der Irrthum, indem er die göttliche Wahrheit verkennt und negirt, auch nothwendig die entſprechende That nach ſich und vollziehet, indem er ſich in der Sünde vollendet, den Abfall von Gott. Ueber dieſen Zuſammenhang zwiſchen dem Irrthum der Lüge und zwiſchen der Sünde ſpricht ſich Johannes mehrfach nachdrücklich aus. Wenn er z. B. 1 Br. 3, 6 ſagt, daß jeder Sünder Gott weder geſchauet, noch irgend erkannt habe, ſo leitet er ja eben dadurch die Sünde vom Irrthume ab, deſſen Weſen es gerade iſt, daß er das Göttliche nicht erkennt. Daſſelbe ergiebt ſich auch aus 3 Br. 11: *ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακε τὸν θεόν.* Wenn nämlich dem Sünder hiernach namentlich diejenige Form der Gemeinſchaft mit Gott fremd iſt, welche im Schauen, als der vollendetſten Erkenntniß, Gottes beſtehet, ſo kann dieſes eben nur darum geſchehen, weil er durch die Lüge im Irrthume über das Göttliche befangen iſt, daſſelbe nicht kennt und negirt — woraus denn folgt, daß er das Göttliche auch nicht zum Gegenſtand ſeiner Liebe und zur Beſtimmung ſeiner Lebensrichtung haben, ſondern im Gegentheile in ungöttliches Leben und Sünde verfallen, dem Böſen fröhnen und Uebeles thun (*κακοποιεῖν*) muß.

Was nun das eigentliche Weſen der Sünde und ihren Charakter anlangt, vermöge deſſen ſie es gerade iſt, welche den Abfall von Gott verwirklicht, ſo erhalten wir darüber Aufſchluß aus der Stelle 1 Joh. 3, 4: *Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.* Vgl. 5, 17. — Das Wort *ἀνομία*, welches eigentlich „Geſetzloſigkeit“, d. i. einen Zuſtand, bei welchem der Menſch eines Geſetzes ganz und gar ermangelt, bedeutet, iſt in der etwas modificirten Bedeutung von „geſetzwidrigem Handeln“ ganz gebräuchlich, weil ja durch ein ſolches eben der Menſch das Geſetz ignorirt und ſich da-

bei ſo verhält, als ſey gar kein Geſetz vorhanden. Daher hat das Wort recht eigentlich zum Gegenſatze die *δικαιοσύνη* (Matth. 23, 28. Röm. 6, 19. 2 Kor. 6, 14), und wird gleichbedeutend mit *ἀδικία* (1 Joh. 5, 17); nur daß es den Begriff der Ungerechtigkeit nicht bloß negativ als einen Mangel der Gerechtigkeit, ſondern auch poſitiv als ein den Forderungen des Geſetzes zuwiderlaufendes Handeln bezeichnet. — *Ἁμαρτία* dagegen, welches im Allgemeinen ſeinem Grundbegriffe nach jede Abweichung, jedes Verfehlen des Rechten, bezeichnet, hat eine viel weitere Bedeutung und begreift eine jede aktuelle*) Sünde in ſich, die irgendwie als Nichterfüllung des göttlichen Willens ſich dem Menſchen kund giebt, mag ſie in einer wirklichen Handlung oder nur in Gedanken beſtehen, mag ſie poſitiv als Uebertretung oder negativ als ein Unterlaſſen erſcheinen. Indem ſo die *ἀνομία* die Sünde iſt, welche auch äußerlich ſich als ſolche darſtellt, indem ſie als Geſetzesübertretung eben an dem Geſetze gemeſſen und durch dieſes in ihrem ſündhaften Charakter erwie-

---

*) Es wird neuerlich, vorzüglich im Intereſſe einer richtigen Erklärung von Röm. 5, 12, behauptet, *ἁμαρτία* bedeute nicht die aktuelle Sünde, ſondern die Sünde als Princip, den Hang zur Sünde, oder auch die Fähigkeit zur Sünde, Sündhaftigkeit. S. Rückert und Olshauſen (Bibl. Comm. 3 B. 1 Abth.) z. d. St., Uſteri (paul. Lehrbegr. S. 25. 257), Neander (Geſch. der Pflanzung ꝛc. 2 B. S. 353), Rothe (Neuer Verſ. einer Auslegung der Paulin. St. Röm. 5, 12—20. S. 13—15). Dieſe Behauptung verkennt indeſſen ganz die eigentliche Bedeutung des Worts, wie ſie durch die Endung — *ια* ſowohl als den gewöhnlichen Gebrauch feſtgeſtellt iſt, und welche keine andere als die der aktuellen Sünde, der Sünde als That im weiteſten Sinne iſt. S. Meyer und Fritzſche zu d. St. Röm. 5, 12 und Reiche, Verſ. einer ausführl. Erkl. des Br. a. d. Röm. 2 B. S. 47—61.

ſen wird, die ἁμαρτία dagegen die Sünde, inſofern ſie irgendwie auch innerlich, durch das Gewiſſen, ſich als ſolche dokumentirt, entſpricht jene der δικαιοσύνη, dieſe der ἁγνεία (S. oben II. Abſchn. §. 2). — Wenn nun Johannes an unſerer Selle die Identität zwiſchen der ἀνομία und ἁμαρτία dergeſtalt behauptet, daß er lehrt, eine jede ἁμαρτία ſey auch allemal eine ἀνομία, ſo iſt darin ausgeſprochen, daß durch jede ἁμαρτία immer auch ein Geſetz übertreten werde. Und es iſt dieſes eine Lehre, welche mit nothwendiger Konſequenz aus der oben entwickelten Anſicht des Apoſtels vom Geſetze folgt. Denn da das von Gott in die Seele des Menſchen gepflanzte Wort der Wahrheit, das innere Licht, welches ihn erleuchtet und ihm Gottes Willen offenbaret, die Norm und Richtſchnur für ſeine Lebensäußerungen oder das Geſetz für ihn iſt, ſo muß ja allerdings eine jede Lebensäußerung, welche nicht unter dem Einfluſſe jenes Lichts ſtehet und den Forderungen des göttlichen Worts nicht entſpricht, auch eine geſetzwidrige ſeyn und dem Willen Gottes zuwiderlaufen. Hieraus erhellet, wie ſich in der Sünde auf Seiten des Menſchen wiederum nur der Haß gegen Gott offenbart. Denn da die Liebe zu Gott im Allgemeinen bei dem Menſchen ſich nur durch Beobachtung der göttlichen Gebote bethätigen kann (1 Joh. 5, 2. 3), ſo folgt, daß, wo in der Sünde die göttlichen Gebote übertreten werden, auch nur eine von Gott abgewendete Lebensrichtung, Feindſchaft wider Gott und Wandel in der Finſterniß ſeyn kann. — Mit dieſer Lehre, durch welche die Sünde überhaupt, in welcher Form ſie ſich auch äußern mag, in ihrer ganzen unheiligen Größe und Verdammlichkeit als ein Zeichen des Haſſes gegen Gott dargeſtellt wird, tritt Johannes der eigenthümlich jüdiſchen Ueberſchätzung des moſaiſchen Geſetzes und einem damit verbundenen ſittlichen Leichtſinne

ſchroff entgegen. Denn da die Juden in ihrem (moſaiſchen) Geſetze allein den wahren und vollen Ausdruck des göttlichen Willens anerkannten, ſo hielten ſie ſich auch zu weiter nichts verpflichtet als zur ſtrengen und gewiſſenhaften Erfüllung des im Geſetze Gebotenen (der *ἔργα νόμου*). Durch eine ſolche war die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) des Menſchen bedingt; wo ſie fehlte, da war Geſetzloſigkeit (*ἀνομία*) und Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), welche den Zorn und die Strafe Gottes nach ſich ziehen mußte. Dabei war es wenigſtens folgerecht, wenn eine jede Lebensäußerung, für welche es im Geſetze keine ausdrückliche Beſtimmung gab, und welche mithin durch das Geſetz nicht gerichtet, noch nach ihrer Recht- oder Unrechtmäßigkeit gemeſſen werden konnte, auch für ſittlich indifferent galt und, ſelbſt wenn ſie einem reinen und unverdorbenen Gemüthe ſich innerlich als eine Verfehlung (*ἁμαρτία*) ankündigte, nicht als ſtrafbar und verdammlich angeſehen wurde.*) Leicht konnte es geſchehen, daß ein ſolcher Wahn durch judaiſirende Lehrer, welche die äußerliche Beobachtung des Geſetzes und aſketiſcher Vorſchriften für das Maaß der Sittlichkeit und Heiligung hielten und daher mit

---

*) Daß ein ſolcher ſittlicher Leichtſinn dem Charakter des Judenthums keineswegs fremd iſt, ergiebt ſich aus der Vergleichung jenes bekannten jüdiſchen Wahns, nach welchem allein die aus dem Geſetze zu erlangende Erkenntniß Gottes und der Glaube für ſich als rechtfertigend betrachtet wurde, ſo daß ſelbſt durch die Sünde die heilbringende Kraft des Glaubens nicht aufgehoben noch geſchwächt werden könnte. Vgl. *Justin. Mart.*, Dial. cum Tryph. Jud. p. 370. ed. Colon. *ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο, οἳ λέγουσιν, ὅτι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκωσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.* S. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. 2 B. S. 294, und *Schneckenburger*, Annot. ad ep. Jac. p. 130.

allem Nachdruck auf dieſelbe drangen (vgl. 1 Tim. 1, 7 ff. Kol. 2, 16), auch in chriſtlichen Gemeinden Eingang fand, ſo daß auch auf chriſtlichem Standpunkte eine Unterſcheidung zwiſchen ſolchen Handlungen, die ausdrücklichen chriſtlichen Geboten zuwider liefen (ἀνομία), und zwiſchen ſolchen, welche nicht ſo unmittelbar geſetzlich zu richten ſeien (ἁμαρτία), gemacht wurde, von denen die letzteren minder ſtrafbar als die erſteren wären. Dieſe Verirrung, die ſich auf dem chriſtlichen Gebiete wohl auch in den Gemeinden zeigen mochte, an welche Johannes ſchrieb, ſcheint er denn auch zunächſt im Auge gehabt zu haben, wenn er die beſchriebene Unterſcheidung zwiſchen ἁμαρτία und ἀνομία als eine leere und nichtige darſtellt und, indem er jegliche Sünde als geſetzwidriges Handeln bezeichnet, dem urſprünglichen Gottesbewußtſeyn im Menſchen, das ihm durch das Wort der Wahrheit in ſeinem Inneren gegeben iſt, dem (moſaiſchen) Geſetze gegenüber, ſeine hohe Heiligkeit vindicirt. S. Lücke, Comm. zu 1 Joh. 3, 4.

Der Haß gegen das Göttliche, mit welchem zugleich die Lüge und die Sünde gegeben iſt, iſt als Princip, das den Abfall von Gott bewirkt, doch nur ein negatives, und ſein Vorhandenſeyn bei dem Menſchen würde ſich nicht erklären laſſen, wenn nicht etwas Anderes da wäre, welches, Gotte gegenüber, der ſündige Menſch mit ſeiner Liebe umfaßt, und welches ihn in demſelben Maaße anziehet, als er ſich von dem Göttlichen abgeſtoßen fühlt. Dieſes Andere nun iſt dasjenige, was Johannes mit dem Ausdrucke: „Welt“, κόσμος, bezeichnet. Es bedeutet dieſer Ausdruck im Allgemeinen das All der Dinge, das Weltall, wie es von Gott durch den Logos in's Daſeyn gerufen iſt und durch Gott vermittelſt des Logos ſein Leben und ſeinen Beſtand hat (Joh. 1, 3 vgl. V. 9). Es iſt alſo der κόσμος die Geſammtheit

und der Inbegriff alles deſſen, was außer Gott da iſt, was nicht Gott iſt, obwohl es in Gott den Grund ſeines Seyns und Beſtehens hat, ſo daß Gott und Welt einen Gegenſatz bilden (1 Joh. 2, 16: *οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς — ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου*, vgl. 4, 4 und 5). Da nun Gotte allein, indem er das ewige Leben ſelber iſt, abſolut vollkommenes, wahres und unvergängliches Seyn zukommt, ſo iſt im Gegenſatze zu ihm, als dem Schöpfer, das Weſen der Welt, als der Kreatur, die Nichtigkeit und Vergänglichkeit (*φθορά*, 1 Joh. 2, 17: *ὁ κόσμος παράγεται*. Vgl. Röm. 1, 23 und 25: *ὁ ἄφθαρτος θεός, ὁ κτίσας — φθαρτὸς ἄνθρωπος καὶ πετεινὰ καὶ τετράποδα καὶ ἑρπετά, ἡ κτίσις* — 8, 20. 21, wo der *κτίσις* die *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* zugeſchrieben wird im Gegenſatze zu der künftigen Herrlichkeit der Kinder Gottes — 2 Petr. 1, 4, wo angedeutet iſt, daß die Theilnahme an der göttlichen Natur das Hangen an dem vergänglichen Weſen in der Welt bei den ſinnlichen Begierden [*ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά*] ausſchließe). — Indeſſen kommt das Wort *κόσμος* außer dieſem weiteren — phyſiſchen — Sinne auch noch in einem engeren — ethiſchen — Sinne vor. Da nämlich die Welt dadurch im Verhältniſſe zu Gott ſtehet, daß ſich dieſer in ihr als Leben vermittelt hat, und der Gegenſatz zwiſchen beiden darauf beruhet, daß ſich Gott nicht auch zugleich als Licht in derſelben geſetzt hat, ſo iſt klar, daß der Menſch von Seiten ſeiner phyſiſchen Exiſtenz und ſeines bloß kreatürlichen Seyns, inſofern er das Leben in ſich nicht auch zum Lichtleben erhoben hat, ſondern in der Finſterniß beharrt, auch nur zu dem *κόσμος* gehört und einen integrirenden Theil deſſelben bildet. Denn da er ſich durch das göttliche Licht nicht erleuchten läßt und den göttlichen Saamen in ſich nicht zur Entwickelung ge-

bracht hat, ſo hat er dadurch den Unterſchied, welcher ihn von der Kreatur überhaupt im Verhältniß zu Gott trennt, ſelber aufgehoben und ſich in ſeiner Beziehung zu Gott dieſer gleich geſtellt, ſo daß er, wie ſie, in der Nichtgemeinſchaft mit Gott des ewigen Lebens entbehrt und der Vergänglichkeit und Nichtigkeit unterworfen iſt. Wegen dieſer Gleichheit der Beziehung zu Gott, welche zwiſchen der von Gott abgewandten Menſchheit und der Welt überhaupt ſtatt findet, wird denn nun der Name der Welt (*κόσμος*) auch auf jene mit übertragen. Ja es wird derſelbe öfters allein auf ſie beſchränkt und darunter alſo die Geſammtheit der von Gott abgewandten, im Abfall von ihm begriffenen, oder in der Finſterniß wandelnden Menſchenwelt verſtanden. Am klarſten tritt dieſe Bedeutung hervor 1 Joh. 3, 1. 13; 5, 19. Ev. Joh. 1, 29; 6, 33. 51; 7, 7; 12, 19; 14, 17. 19. 31; 15, 18. 19; 16, 20. 33; 17, 14. 21. 23. 25 u. a., ſo wie auch überall da, wo Chriſtus das „Licht der Welt" (vergl. Matth. 5, 14), oder der „Heiland der Welt" (*σωτὴρ τοῦ κ.* Joh. 4, 42. 1 Joh. 4, 14) genannt wird. So wird dann das Wort *κόσμος* ſynonym mit *σκοτία* in dem Sinne, in welchem das letztere Joh. 1, 5 vorkommt. Nur der Unterſchied iſt zwiſchen beiden, daß *κόσμος* die von Gott abgewandte Menſchenwelt als Complex von concreten Individuen, *σκοτία* aber die Menſchheit in ganz abſtrakter Allgemeinheit nach dem in ihr waltenden Principe, abgeſehen von ihrer concreten Exiſtenz in den Individuen, bezeichnet.*) In dieſem letzteren

*) Aus dem hier nachgewieſenen engen Zuſammenhange zwiſchen der phyſiſchen und ethiſchen Bedeutung des Wortes *κόσμος* erklärt es ſich, wenn dieſe Bedeutungen alterniren und das Wort in einem und demſelben Zuſammenhange in beiderlei Sinn vor-

Sinne iſt der eigentliche Gegenſatz der Welt die Geſammtheit der aus Gott Geborenen. Denn wenn die Geburt aus Gott ſich eben dadurch vollziehet, daß der Menſch den in ihn gelegten göttlichen Keim ſelbſtthätig entwickelt und ſo das Seyn aus Gott oder das Leben in Gott bewirkt, ſo daß das Göttliche in allen Momenten des Lebens das bewegende Princip im Menſchen iſt, ſo muß, wo dieſes nicht geſchiehet, eben nur das endliche, vergängliche Weſen der Welt das Princip ſeyn, welches den Menſchen bewegt, und derſelbe iſt dann nicht aus Gott, ſondern er iſt aus der Welt. So ſtehet das: *ἐκ τοῦ θεοῦ (πατρὸς) εἶναι* entgegen dem: *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* 1 Joh. 2, 16; 4, 5 — und überhaupt die „Welt" den „aus Gott Geborenen" 1 Joh. 2, 29 vgl. 3, 1: *ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς* (sc. *τοὺς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένους*). Vorzüglich gehört hieher 1 Joh. 5, 19 — wo die Chriſten, als die aus Gott ſeienden, von der ganzen Welt (*ὁ κόσμος ὅλος*) ausgeſchieden werden. Vgl. auch 1 Joh. 3, 13; 5, 4 — wo das aus Gott Geborene als natürlicher Antagoniſt der Welt beſchrieben wird, mit Ev. 15, 18. 19; 8, 23; 17, 14. 16. — Inſofern nun die Geburt aus Gott im idealen Sinne nur auf dem chriſtlichen Standpunkte wirklich werden und außerhalb des Chriſtenthums nicht vorkommen kann, weil da die ganze Menſchheit im Argen liegt und im Abfall von Gott begriffen iſt, ſo bekommt der Begriff der Welt, als der Geſammtheit derer, die noch außerhalb jener idealen Gemeinſchaft ſtehen, nur durch den Gegenſatz zum

---

kommt. Dieſes iſt z. B. der Fall Joh. 1, 9. 10, wo *κόσμος* drei Male nach einander in der weiteren phyſiſchen Bedeutung und erſt das vierte Mal (*καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*) in der engeren ethiſchen gebraucht iſt.

Reiche Gottes auf dem chriſtlichen Gebiete Realität, und es kann von der Welt, als der unerlöſeten Menſchheit, nur die Rede ſeyn, inſofern man ſich zugleich dazu den Gegenſatz der erlöſeten Menſchheit im Reiche Gottes denkt. Vgl. 1 Joh. 5, 19: ὁ κόσμος entgegengeſ. (ἡμεῖς) ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν. Daraus wird klar, warum Johannes da, wo er von der Menſchheit, inſofern ſie von Gott entfremdet iſt, noch in der vorchriſtlichen Zeit ſpricht (Joh. 1, 5), ſich des Ausdrucks: „Finſterniß" bedient — denn als ſolche conſtituirt ſich dieſelbe in ihrer Geſammtheit betrachtet Gotte gegenüber, welcher Licht iſt —; während er die Menſchenwelt, welche das fleiſchgewordene Wort Gottes verſchmähete, im Gegenſatze zu den Kindern Gottes, die den Erlöſer aufnahmen (Joh. 1, 12), in ihrer Beſonderung von Gott unter dem Namen der „Welt" begreift (Joh. 1, 10).*)

Wenn wir hier von dieſer letzteren Bedeutung des Wortes κόσμος abſtrahiren, indem es uns zunächſt darum zu thun iſt, das poſitive Princip ausfindig zu machen, welches den Abfall der Menſchheit von Gott begründet, ſo iſt daſſelbe die *Liebe zur Welt* (inſofern unter der letzteren der

---

*) Die Begriffe von „Finſterniß" und „Welt" entſprechen demnach dem doppelten Begriffe von der „Geburt aus Gott" (II. Abſchn. §. 2). Der erſtere Ausdruck beziehet ſich auf die Offenbarung Gottes durch den Logos in ſeiner jenſeitigen Exiſtenz und bezeichnet den Inbegriff der Menſchheit, inſofern dieſelbe den urſprünglich in ſie gelegten Keim zur Gemeinſchaft mit Gott durch die Geburt aus Gott nicht zur Entwickelung gebracht hat; der zweite hat ſeine Beziehung zu der göttlichen Offenbarung durch den fleiſchgewordenen Logos und bezeichnet dieſelbige Menſchheit, inſofern ſie den Erlöſer, als das im Fleiſche erſchienene Leben, nicht in ſich aufgenommen hat und alſo noch nicht zur Geburt aus Gott im vollen und höchſten Sinne gelangt iſt.

Inbegriff alles deſſen, was außer Gott als das Endliche und Vergängliche exiſtirt, verſtanden wird), welche mit dem Haſſe des Göttlichen zugleich gegeben iſt. Die Trennung von Gott vollendet ſich daher dadurch, daß der Menſch, nur von der Welt afficirt und vom Weltbewußtſeyn erfüllt, ſich gegen Gottes Offenbarung verſchließt und von der Liebe zur Welt ſich treiben läßt, welche die Liebe zu Gott nothwendig ausſchließt (1 Joh. 2, 15: *Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ*). Hieher iſt auch das Wort zu ziehen, welches der Apoſtel als einen Ausſpruch des Erlöſers ſelber anführt Ev. Joh. 3, 19 f. —, wo als das Weſen der Böſen das geſchildert wird, daß ſie das Licht, das Element des Guten und Göttlichen, haſſen, und dagegen die Finſterniß, als das Element des Böſen, lieben. — Erſcheint demnach die Weltliebe als etwas Verwerfliches, wovor die Chriſten zu warnen ſind (1 Joh. 2, 15: *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον*), ſo könnte dieſes in Konflikt mit anderweitigen johanneiſchen Aeußerungen zu treten ſcheinen, nach welchen ja Gotte und Chriſto ſelber Liebe zur Welt zugeſchrieben und in derſelben ſogar der Grund wie der Schöpfung, ſo der Erlöſung der Welt gefunden wird. Vgl. Ev. Joh. 3, 16. Man könnte hier freilich zunächſt ſagen, daß dieſe letztere Weltliebe, welche als eine Tugend betrachtet werden muß, ſich auf den *κόσμος* in der engeren ethiſchen Bedeutung beziehe und die Tendenz habe, denſelben aus ſeinem Verderben zu befreien; während jene verwerfliche Weltliebe, die von Gott abziehet, ſich auf den *κόσμος* im weiteren phyſiſchen Sinn beziehe. Allein bei einer ſolchen Auskunft würden wir uns ſchwerlich beruhigen können, weil in derſelben, da ja die Weltliebe auch Gotte zugeſchrieben wird, die ziemlich gottesläſterliche Behauptung ausgeſprochen wäre, daß ſich Gottes Liebe nicht auf die Welt im Ganzen

erſtrecke und die unvernünftige Kreatur von ihr ausgeſchloſſen ſey. Ferner muß ja auch der Menſch die *κτίσις*, als die unperſönliche Kreatur, für einen Gegenſtand ſeiner Liebe halten, da ja auch ſie einer Verklärung und Vervollkommnung fähig und zu einer ſolchen beſtimmt iſt (Röm. 8, 19 ff.). — Es entſtehet daher die Frage, in welchem Sinne die Weltliebe verſtanden werden muß, wenn ſie als etwas Verwerfliches erſcheinen ſoll — eine Frage, die wir aus der Hauptſtelle, welche davon handelt (1 Br. 2, 15—17), zu beantworten haben.

Der Apoſtel gehet hier (V. 15) von der Warnung vor der Weltliebe überhaupt und allen ihren möglichen Aeußerungen im Einzelnen*) aus und motivirt dieſe Warnung dadurch, daß die Weltliebe die Liebe zu Gott ausſchließe. Dieſes letztere will er (V. 16) dadurch beweiſen, daß die einzelnen Aeußerungen der Weltliebe**) nicht irgendwie

---

*) Dieſes iſt wohl der Sinn des Zuſatzes: *μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*. Wenn nämlich *κόσμος* den Inbegriff alles Seienden in ſeiner Beſonderung und Lostrennung von Gott in abstracto bedeutet, ſo wird das hinzugefügte: *μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* — alles Einzelne, was in jenem Inbegriff mit befaßt iſt, in concreto bedeuten müſſen, und es wird ſich der erſtere Ausdruck zu dem letzteren verhalten, wie etwa die Ausdrücke „Welt" und „weltliche Dinge." Es wird daher durch die Worte: *μὴ ἀγαπᾶτε — τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* — geboten, daß ſich die Liebe des Menſchen durchaus auf kein irdiſches, zeitliches Gut richten ſolle, und dadurch „die Weltliebe in ihren einzelnen objektiven Begehrungen" (ſ. Lücke, z. d. St.) unterſagt.

**) Ob die in dieſem V. genannten drei Formen der Weltliebe alle mögliche Aeußerungen derſelben umfaſſen, oder ob dieſelben nur beiſpielsweiſe einige dieſer Aeußerungen anführen ſollen, das iſt aus den Worten des Apoſtels nicht unmittelbar zu erkennen. Wenn Schwarz (evangel. chriſtl. Ethik. 1 B. §. 86. 5) als

aus Gott und einem göttlichen Principe, ſondern eben nur aus der Welt ſtammten und in ihr ihren Grund hätten.*) Als Motiv, welches den Menſchen treiben müſſe, die Weltliebe aufzugeben, zeigt er darauf (V. 17) die Vergänglichkeit der Welt an, woraus auch die Vergänglichkeit der Liebe,

---

möglich ſetzt, daß unſere Stelle „auch von dem Uebergehen des Sinnenreizes in's Gelüſten und von dieſem in's weltliche Genußleben erklärt werden" könne, ſo ſcheint doch in dieſen dreien Formen der Weltluſt kaum ein ſtufenmäßiges Fortſchreiten oder Uebergehen erkennbar zu ſeyn.

*) In dieſem V. liegt eine Schwierigkeit in Bezug auf die Worte: *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ*. Aus der Vergleichung mit dem Ausdrucke: *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* V. 16 ſollte man ſchließen, daß darunter die Geſammtheit der weltlichen und irdiſchen Güter, als Objekt des menſchlichen Begehrens und Liebens, zu verſtehen ſey. Allein dagegen ſpricht die folgende Appoſition: *ἡ ἐπιθυμία κ. τ. λ.*, welche zeigt, daß mit jenen Worten nicht das Objekt des menſchlichen Begehrens, ſondern dieſes Begehren ſelbſt gemeint ſey. Ganz unzuläſſig iſt freilich die Auslegung von Grotius, welcher nach Vorgang der Vulg. und anderer latt. Verſionen vor: *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.* — ein Pronomen *ἅ* oder *ταῦτα* einſchiebt, zu dem vorhergehenden Satze ein *ἐστί* ſupplirt, wodurch *ἡ ἐπιθυμία κ. τ. λ.* zum Subjekt und *πᾶν τὸ ἐν τῷ κ. ἐστίν* zum Prädikat wird, und dann ſo erklärt: „*Πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ* sic dicitur, sicut dicimus: hic est illi *τὰ πάντα*, id est, plurimum apud illum potest"; alſo: als das Höchſte, als das Eine und Alles, gilt in der Welt die Begierde. — Aber auch Lücke, der die Worte von „der ethiſchen Beziehung der weltlichen Dinge, ſofern ſie die ſinnliche Luſt erregen", verſtehet, hat dieſe Bedeutung der Formel nicht weiter gerechtfertigt. Am beſten wird man daher das *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ* in einer weiteren Bedeutung als das obige: *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* auffaſſen: Alles was in der Welt befangen iſt, auf ſie ſich beziehet. Dann läßt ſich darunter allerdings auch nach der eigenen Erklärung des Apoſtels die auf das Irdiſche gerichtete ſinnliche Luſt verſtehen.

deren Objekt die Welt war (καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ [τοῦ κόσμου] παράγεται), und mithin der geiſtige Tod des Menſchen, deſſen Leben ganz nur in der Weltliebe aufging, folgt; während dagegen der, welcher, von der Liebe zu Gott getrieben, Gottes Willen erfüllt und in Gott lebt, des ewigen Lebens theilhaftig wird. — Es kommt nun hauptſächlich darauf an, die verſchiedenen Formen, in welchen ſich die verworfene Weltliebe äußert, zu betrachten, um dieſe in ihrem eigentlichen Weſen kennen zu lernen. Johannes zählt (V. 16) deren drei auf: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν und ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου. Man ſiehet leicht, daß dieſe drei Arten der Weltliebe ſich wieder auf zwei Hauptformen zurückführen laſſen, von denen die eine als ἐπιθυμία, die andere als ἀλαζονεία charakteriſirt iſt. Fragen wir zuerſt nach dem Begriff der ἐπιθυμία, ſo bezeichnet das ἐπιθυμεῖν, deſſen Abſtraktum jene iſt, die Richtung des θυμός auf (ἐπί) irgend einen Gegenſtand, das Begehren. Die Grundbedeutung des vieldeutigen Wortes θυμός dürfte aber wohl darin zu erkennen ſeyn, daß es die Seele, in irgend einer Bewegung und Energie begriffen und als Thätigkeitsprincip gedacht, bezeichnet.*) Es iſt daher der θυμός ein rein pſychiſches Seelenvermögen, welches dem Menſchen als einem pſychiſch organiſirten, ſinnlichen Weſen zukommt, welches er mit den Thieren gemeinſam beſitzt**) und das ihm nur dann eigenthümlich iſt, wenn es einen durch freien Willen bewegten

*) Darauf führt auch die bekannte und gewiß nicht unrichtige Ableitung des Worts, welche Plato giebt: ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς.

**) S. Paſſow, Handwörterb. der griechiſchen Sprache s. v. θυμός.

Zuſtand der Seele bezeichnet. Da nun der κόσμος, im Gegenſatze zu Gott, dem Unſichtbaren und Geiſtigen, der Inbegriff alles Sichtbaren und Sinnlichen iſt, ſo kann der Menſch auch nur vermöge ſeiner ſinnlichen, pſychiſchen Natur mit demſelben in Verbindung ſtehen und nur in dieſer, in ſeinem pſychiſchen Organismus, von dem κόσμος gereizt und afficirt werden. Richtet ſich nun der Menſch mit ſeinem Verlangen auf den κόσμος, indem er in dieſem irgendwie ein Ziel erblickt, das er erreichen will, ſo iſt dabei nur ſeine pſychiſche Natur als θυμός, inſofern ſie in Energie begriffen iſt, im Spiele und es beruhet alſo eine ſolche Richtung auf die Welt nur auf einer Affektion des θυμός; ſie kann nur als ἐπιθυμία, als Begehren, zur Erſcheinung kommen. An ſich iſt nun freilich die ἐπιθυμία ſittlich indifferent. Denn inſofern ſie von dem θυμός ausgehet und die Befriedigung eines ſinnlichen Bedürfniſſes ſucht, kann ſie eben ſo wenig als etwas Unſittliches betrachtet werden, als in der von Gott dem Menſchen angeſchaffenen ſinnlichen Natur an ſich etwas Sündliches erkannt werden darf. Daher erſcheint denn auch im N. T. das Wort ἐπιθυμία und ἐπιθυμεῖν häufig im guten Sinne (vgl. Matth. 13, 17. Luk. 15, 16; 16, 21; 17, 22; 22, 15. Phil. 1, 23. 1 Theſſ. 2, 17. Hebr. 6, 11. 1 Petr. 1, 12); und nur per adiuncta erhält es eine üble Nebenbedeutung*), wie dieſes auch an unſerer Stelle der Fall iſt. Denn wollte man auch den Zuſammenhang derſelben überſehen, ſo zeigt doch ſchon die Angabe des Grundes und Quells der ἐπιθυμία in den Genitiven σαρκός und ὀφθαλμῶν, daß eben nicht von einem löblichen Begehren die Rede ſeyn kann. Demnach würde man unter der ἐπιθυμία τῆς σαρκός, der

---

*) Vgl. Reiche, zu Röm. 7, 7. 2 B. S. 92.

Fleiſchesluſt, das Begehren zu verſtehen haben, welches erregt wird, indem die σάρξ, d. i. das niedere ſinnliche Lebensprincip des Menſchen überhaupt, von der Außenwelt afficirt wird und die Befriedigung ihrer Triebe in allerhand Sünden und Laſtern ſucht (Matth. 15, 19. Gal. 5, 19). Die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, die Augenluſt, würde dann das mehr paſſive Begehren ſeyn, welches durch den bloßen Anblick der Außenwelt in dem Menſchen erregt wird, inſofern es noch nicht in die That überzugehen ſucht, ſondern eben nur in dem ſinnlichen Wohlgefallen an den ſinnlichen Dingen beſtehet, welches freilich alsbald den Antrieb zur ſündigen That erweckt. (1 Moſ. 3, 6. Matth. 5, 29. vgl. Test. XII Patr. p. 522: πνεῦμα ὁράσεως, μεθ᾽ ἧς γίνεται ἐπιθυμία).*) — Die andere Haupt-

*) Das Verhältniß dieſer beiden Formen der Weltliebe iſt von den verſchiedenen Auslegern auf ſehr verſchiedene Weiſe beſtimmt worden. Calvin vergleicht zur Erklärung der ἐπιθυμία τῆς σαρκός die Stelle Röm. 13, 14 und verſteht demnach unter σάρξ den Leib (corpus et eius accessiones), worauf er fortfährt: Quid ergo est carnis cupiditas, nisi quum homines terreni molliter et delicate vivere appetentes suis tantum commodis intenti sunt? — Das Irrige dieſer Erklärung leuchtet ſchon daraus ein, daß dem Leibe des Menſchen als ſolchem ja gar keine ἐπιθυμία zugeſchrieben werden kann. Ganz willkührlich erklärt auch Bengel (Gnomon zu d. St.) die concupiscentia carnis durch: ea, quibus pascuntur sensus, qui appellantur, *fruitivi*, gustus et tactus; die concupiscentia oculorum aber durch: ea, quibus tenentur sensus *investigativi*, oculus sive visus, auditus et olfactus. — Nach der gewöhnlichen, auch ſchon von älteren Auslegern (Grotius, Piscator, F. Socinus) vorgetragenen, Meinung ſoll ſich die Fleiſchesluſt auf Wolluſt und ſinnlichen Genuß, die Augenluſt auf Habſucht (weil der Geizige ſein Gut nur zur Augenweide hat) und die Hoffart des Lebens auf Ehrſucht beziehen. Dieſe Erklärung, die wohl nur der Vergleichung der drei an Chriſtus gerich-

form der Weltliebe, die Hoffart, die Großthuerei und Prahlerei des Lebens, ἀλαζονεία τοῦ βίου, wird ſich nun zu der erſten ſo verhalten, daß, während dieſe das Weſen der Weltliebe beſchreibt, inſofern ſie ſich erſt zu befriedigen ſucht, jene das Weſen derſelben ſchildert, inſofern ſie entweder in der Begierde ſelbſt, oder in der Erreichung des Begehrten ihre Befriedigung ſchon gefunden hat. In dieſer Beziehung äußert ſich die Weltliebe nämlich als ἀλαζονεία durch eine derartige Ueberſchätzung der irdiſchen Güter (βίος), daß ſie in dem Erwerbe und Beſitze derſelben das einzige Ziel ihres

---

teten Verſuchungen, oder der drei Laſter, welche von den Alten als Hauptlaſter der Menſchen angeſehen wurden (S. Lücke, Comm. z. d. St. S. 181), ihren Urſprung zu danken hat, dürfte ſich ebenfalls dem Scheine des Willkührlichen kaum entziehen können, indem einerſeits die Habſucht doch auch mit in der σάρξ wurzelt und andererſeits die Augenluſt nicht allein in Habſucht, ſondern wohl auch in Wolluſt u. dgl. ausgehet. — Lücke verſtehet unter der Fleiſchesluſt die ſinnliche Begehrung überhaupt, inſofern die σάρξ Princip und Quelle derſelben iſt; und unter der Augenluſt die ſinnliche Luſt, inſofern die Augen die Hauptpforte derſelben für die Außenwelt ſind. Eben ſo erklärt Rickli (a. a. O. S. 114 f.): „Des Fleiſches Luſt, die niedere ſinnliche Denkart überhaupt, die nur den Antrieben der Begierden folgt. — Der Augen Luſt, d. h. jene niedere, ſinnliche Denkungsart, inſofern dieſelbe durch den Anblick geweckt und genährt wird.“ Dieſe Auslegung ſcheint indeß der im Texte gegebenen in dem Maaße nachzuſtehen, als ſie nicht, wie dieſe, in den beiden Formen der ἐπιθυμία auch wirklich verſchiedene Gattungen derſelben erkennt. Uebrigens wollen wir noch auf die für unſ. St. noch nicht verglichenen Worte 2 Petr. 2, 14 aufmerkſam machen, wo auf das: ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας — folgt: δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους —, um zu zeigen, wie die Augenluſt auch zur ſündigen That führe; während ſie doch eben als das frühere Moment von dieſer verbunden iſt.

Strebens ſiehet und dabei allein ſich zufrieden fühlt, daß ſie daher auf dieſen Beſitz ſtolz iſt und darauf überall im Leben vertrauet und trotzet, wie denn als Beiſpiel ſolcher Geſinnung der reiche Mann im Evangelium (Luk. 12, 19) gelten kann.*) — Hieraus erhellet, daß die Weltliebe dann als verwerflich erſcheint, wenn ſie als ἐπιθυμία oder ἀλαζονεία auftritt, alſo von der niedrigeren pſychiſchen Natur des Menſchen ausgehet. Denn da ſie, eben weil ſie Liebe iſt, die Tendenz haben muß, ſich mit der Welt zu vereinigen, ſo wird der Menſch, der ſie hegt, von dieſem bloß pſychiſchen Standpunkte aus, nur mit dem vergänglichen Weſen der Welt ſich einigen und nur Theil an dieſem haben können

---

*) Minder richtig ſcheint uns das Verhältniß zwiſchen der ἀλαζονεία und ἐπιθυμία aufgefaßt z. B. von Bengel a. a. O.: Arrogantia vitae est, quae cupiditatem foras educit, et longius in mundum diffundit, ut homo *velit quam plurimus esse in victu*, cultu, apparatu, suppellectile, aedificiis, praediis, famulitio, clientibus, jumentis, muneribus etc. — Concupiscentia utraque est igniculus; *arrogantia* incendium. Etiam ii, qui *arrogantiam vitae* non amant, tamen *concupiscentiam oculorum* sectari possunt; et qui hanc superarunt, tamen *concupiscentiam carnis* persaepe retinent. Haec enim est profundissima et communissima etc. Denn nach dieſer Deutung wird ebenfalls gegen den Sinn der Stelle nur ein gradueller, nicht ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen den drei Formen des Weltſinns behauptet, während, zwiſchen der ἀλαζονεία und ἐπιθυμία wenigſtens, offenbar ein Unterſchied letzterer Art ſtatt findet. Daſſelbe gilt auch von der Erklärung Rickli's a. a. O.: „Hoffart des Lebens, das iſt wieder jene niedrige ſinnliche Denkungsart, inſofern ſie ſich äußert als ein Streben nach dem äußeren Glanz des Lebens, es iſt jener ſtolze Uebermuth, der ſich in Reichthum und Ehre groß dünkt, und den geringeren Mitbruder verachtet."

nen, ſo daß er dadurch ſeinen Abfall von Gott vollziehet. Dagegen iſt die Weltliebe zu billigen und erſcheint ſogar als unerläßliche Pflicht bei demjenigen, der ſchon aus Gott geboren iſt und ſich alſo auf einem geiſtigen und nicht einem bloß ſinnlichen, pſychiſchen, Standpunkte befindet. Denn ein ſolcher wird durch die Weltliebe nicht zur Welt, als zu dem Niedrigeren, herabgezogen werden, ſondern er wird nur die Tendenz haben können, die Welt zu ſich heraufzuziehen, ihr das ewige Leben, das in ihm ſelber iſt, einzubilden und ſie ſo aus ihrem Verderben und ihrer Trennung von Gott zu erheben, ſie mit Gott zu einigen und in's Göttliche zu verklären.

Obwohl demnach die geſammte außerchriſtliche, nicht erlöſete Menſchheit in der Finſterniß wandelt, ſich als Welt conſtituirt und als ſolche von der Gemeinſchaft mit Gott ausgeſchloſſen iſt, ſo giebt es doch innerhalb dieſer Sphäre verſchiedene Grade und Stufen, ſo daß der eine Theil der Welt in ſeinem geiſtigen Leben auf einem von dem Ziele der Einheit mit Gott entfernteren Punkte ſtehet als der andere.*) Die äußerſte Entfremdung von Gott iſt nun da anzutreffen, wo der Menſch, vom Geiſte der Lüge beſeelt, ſeine ſittliche Verfaſſung gar nicht in ihrem wahren Weſen erkennt, ſeinen Abſtand von Gott gar nicht merkt und ſich überredet, daß er ohne Sünde ſey (1 Joh. 1, 8. 10). Auf dieſem Standpunkte iſt jede Empfänglichkeit für das göttliche Licht und jeder Verſuch, daſſelbe in ſich aufzunehmen, unmöglich; der Menſch kann dann nicht irgendwie mit Gott

---

*) S. Nitzſch, a. a. O. §. 112—114. Die Menſchheit kann das werden, „was im verwerflicheren Sinne (obgleich immer mit Vorbehalt eines gewiſſen edlern Theils) Welt heißt."

in Gemeinſchaft treten (Joh. 8, 43); er kann vielmehr Gott und ſein Wort nicht anders als haſſen und wird immer in der Sünde verharren (Joh. 9, 41; 12, 39). — Weniger verwerflich ſchon erſcheint der ſittliche Zuſtand des Menſchen, wenn zwar die Liebe zu Gott mangelt und die ganze Lebensrichtung des Menſchen in der Weltliebe aufgehet, ſo daß der Menſch aus der Welt und nicht aus Gott iſt; aber doch kein abſoluter Haß gegen das Göttliche vorhanden iſt, ſondern nur ein Unterdrücktſeyn der Gottesliebe durch die Weltliebe, eine Verdunkelung des urſprünglichen Gottesbewußtſeyns, das dem Menſchen in dem göttlichen Worte gegeben iſt (1 Joh. 4, 5. 6. vgl. Ev. 5, 37. 38. 42). Dann iſt zwar auch keine Neigung vorhanden, auf das Göttliche zu achten und ſich Gotte zu nahen (vergl. noch Joh. 6, 60); allein der Wandel in der Finſterniß iſt doch nur etwas Negatives, nicht ein poſitives Verderbniß, und eine ſpätere Annäherung an Gott iſt nicht geradezu undenkbar. — Auf der höchſten Stufe ſtehen diejenigen in der Welt, welche auf die Stimme Gottes in ihrem Herzen hören, welche aus freier Liebe zu Gott in ihrem Herzen getrieben werden, alles Ungöttliche dagegen fliehen und haſſen und verſchmähen (wie die Schaafe, die nur auf die Stimme des guten Hirten hören und denſelben kennen Joh. 10, 3—5. 8. 14. 16). Sie ſind inſofern aus Gott geboren und aus der Wahrheit; ſie erkennen ihre Sündhaftigkeit und ſind von Betrübniß darüber erfüllt (1 Joh. 1, 9; 3, 19); darum ſind ſie auch für alle Offenbarungen im göttlichen Worte empfänglich und hören auf daſſelbe, wo es ſich ihnen darbietet (1 Joh. 4, 6. Ev. 8, 47; 18, 37), um in Gemeinſchaft mit Gott zu treten. Aber zur Welt gehören ſie dennoch, weil ſie — in dem ſündigen Gemeinleben der Menſchheit mit begriffen (ſ. den folgenden §) — von der Sünde ſich nicht gänzlich befreien können und

noch nicht zu der vollkommenen Einigung mit Gott gelangt ſind.*)

Nachdem wir bisher den Wandel in der Finſterniß auf Seiten der Menſchheit, wie er ſich durch die aus dem Haß des Göttlichen und der Liebe zur Welt fließende Lüge und Sünde objektiv als eine Abkehr von Gott darſtellt, betrachtet haben, bleibt uns noch übrig, denſelben auch von ſeiner ſubjektiven Seite, inſofern er als Zuſtand in die Empfindung des Menſchen tritt, in's Auge zu faſſen. In dieſer Beziehung dient zu ſeiner Bezeichnung der Ausdruck: Tod, *θάνατος*. So finden wir dieſen Ausdruck gebraucht 1 Joh. 3, 14: *Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν μένει ἐν τῷ θανάτῳ;* vgl. Ev. Joh. 5, 24; 6, 50; 8, 51; 11, 25 — an welchen letzteren Stellen wir dieſes Wort in demſelben Sinne im Munde Jeſu finden. Hier erfahren wir zunächſt ſoviel, daß der Tod, da er der Zuſtand iſt, den der Menſch verlaſſen muß, wenn er zum ewigen Leben oder zur Gemeinſchaft mit Gott gelangen will (*μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θαν. εἰς τὴν ζωήν*), im Allgemeinen die Nichtgemeinſchaft mit Gott iſt. Da nun die Gemeinſchaft mit Gott durch die Liebe und durch die Geburt aus Gott bedingt iſt, ſo folgt, daß wo dagegen der Haß ſtatt findet (1 Joh. 3, 14), oder wo auf das göttliche Wort nicht gehört, daſſelbe nicht gläubig aufgenommen und nicht beobachtet wird (Joh. 5, 24;

*) Neben dieſem außerchriſtlichen Abfall von Gott giebt es auch noch einen Abfall auf dem chriſtlichen Gebiete, welcher aber jenen an Strafbarkeit in dem Maaße übertrifft, in welchem die Geburt aus Gott auf dem chriſtl. Gebiete die auf außerchriſtlichem Standpunkte an Herrlichkeit und Vollkommenheit übertrifft. Davon ſ. im II. Theile. II. Abſchn. §. 2.

8, 51), die Nichtgemeinſchaft mit Gott oder der Tod walten muß. Zum Beweiſe beruft ſich Johannes, was wenigſtens den Haß betrifft, auf das chriſtliche Bewußtſeyn 1 Br. 3, 15 (οἴδαμεν), welches die Gewißheit in ſich trägt, daß ſo grobe Verbrechen, wie der Menſchenmord — denn dieſem iſt der Bruderhaß gleich zu achten — unmittelbar von der Theilnahme am göttlichen Reiche ausſchließen (Eph. 5, 15).*) Da mithin der Tod ſchon zugleich mit dem Haſſe oder dem Nichtachten auf das Wort Gottes gegeben iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß unter θάνατος von Johannes auf keine Weiſe der leibliche Tod verſtanden iſt, wie derſelbe nach anderweitiger bibliſcher Lehre allerdings als Folge der Sünde dargeſtellt zu ſeyn ſcheint, ſondern daß man hier nur an den geiſtlichen, moraliſchen Tod zu denken hat. Zweifelhaft könnte man nur darüber ſeyn, ob nach Johannes ſchon jener urſprüngliche Zuſtand in der Finſterniß, deſſen Weſen die *noch nicht* entwickelte Gemeinſchaft mit Gott iſt, unter den Begriff des Todes falle, oder ob dieſer nur auf den Zuſtand in der poſitiven Finſterniß als des ſchon geſchehenen Abfalls von Gott Anwendung leide, ſo daß der Tod als *Folge* der Sünde erſchiene. Zwar ſcheint, da der Uebergang aus

*) *Lücke* (Comm. zu 1 Joh. 3, 15) hält es für wahrſcheinlicher, daß hier Joh. ſeinen Leſern das altteſtam. Geſetz der Todesſtrafe gegen den Menſchenmörder in's Gedächtniß rufe, welches er nur in rein geiſtigem Sinne nehme und von dem Verluſte des ewigen Lebens im Meſſ. Reiche deute. Allein, indem Joh. ſagt, daß der Menſchenmörder „nicht das *ewige Leben* bleibend in ſich habe", ſo würde er in ſeinen Worten nicht ſowohl eine geiſtige Deutung des Geſetzes der Todesſtrafe gegen den Mörder geben, ſondern er würde — was gewiß wenig paſſend erſcheinen muß — ſich ſo ausdrücken, als ob jenes Geſetz in der That jenen geiſtigen Sinn habe, da es doch natürlich nur den leiblichen Tod androhet.

dem Haß und dem Verwerfen des göttlichen Worts, welches den Zuſtand der poſitiven Finſterniß charakteriſirt, zu der Liebe und dem gläubigen Aufnehmen des Wortes Gottes auf chriſtlichem Standpunkte als ein Uebergang vom Tode zum Leben beſchrieben iſt, eben nur der durch die Sünde ſchon geſchehene Abfall von Gott unter dem Tode gemeint zu ſeyn. Allein da doch auch jene nur negative Nichtgemeinſchaft mit Gott, welche bei einem noch nicht entwickelten göttlichen Leben ſtatt findet, als Finſterniß bezeichnet wird, ſo wäre denkbar, daß derſelbe Zuſtand der negativen Trennung von Gott auch unter dem Ausdrucke des Todes mit begriffen wäre. Indeſſen tragen wir kein Bedenken, in dieſer Beziehung einen Unterſchied in der Anwendung der beiden Ausdrücke, der Finſterniß und des Todes, bei Johannes zu behaupten. Denn der Tod ſetzt doch immer ein vorhergegangenes Leben voraus, welches eben durch den Tod zerſtört iſt. Ein ſolches Leben, welches durch die noch nicht geſchehene Entwickelung des von Natur dem Menſchen eingepflanzten göttlichen Keims zerſtört worden wäre, iſt aber vor dem Zuſtande der negativen Nichtgemeinſchaft mit Gott nicht zu denken; ſondern demſelben gehet nur überhaupt ein Nichtſeyn voraus. Wenn daher auch das Leben auf dieſer urſprünglichen Stufe der negativen Trennung von Gott, inſofern es noch nicht durch den Einfluß des göttlichen Lichts in dem Menſchen zum Lichtleben erhoben und verklärt iſt, nur ein kreatürliches und vergängliches, alſo kein wahres, ſondern ein bloßes Scheinleben iſt, und als ſolches dem ewigen Leben, wie es in Gott iſt, entgegenſtehet, ſo iſt es doch immer noch ein Leben und kann nicht unter den Geſichtspunkt des Todes fallen. Erſt wenn der Menſch durch ſeine eigene freie Thätigkeit dem Einfluſſe des göttlichen Lichts ſich entziehet, ſo den Keim des göttlichen Lebens in ſich tödtet und durch die Sünde Feind=

ſchaft zwiſchen Gott und ſich ſtiftet, erſt dann iſt eben das göttliche Leben in ihm vernichtet, erſt dann kann mithin von einem geiſtlichen Tode die Rede ſeyn. Es kann folglich unter dem Tode bei Johannes nichts Anderes verſtanden werden als der Zuſtand der poſitiven Finſterniß und des durch die freie Thätigkeit des Menſchen herbeigeführten Abfalls von Gott.*) Demnach iſt der Tod nicht erſt als eine Strafe für die Sünde zu betrachten, welche ihren Grund in Etwas außer der Sünde hätte, ſondern er iſt die unmittelbare Folge der Sünde und der Lüge und iſt in und mit ihr zugleich geſetzt**), und nur inſofern der Menſch des Todes ſich als einer Folge ſeiner Sünde bewußt wird, empfindet er ihn als Strafe. Wenn daher die Finſterniß das Princip des Abfalls von Gott iſt, welches den Haß, die Lüge und die Sünde, durch die dieſer Abfall vollzogen wird, hervorbringt und bedingt, ſo iſt der Tod das Reſultat davon, der aus dem Abfall von Gott ſich ergebende Zuſtand der Menſchheit.***) Der Tod herrſcht alſo überall da, wo der Menſch die Ge-

---

*) „Der Tod im Allgemeinen iſt daher der poſitivſte Ausdruck des Uebels, welches im Gefolge des Böſen iſt.“ Nitzſch, Syſtem der chriſtl. L. S. 155.

**) S. *Augustin.* Quaest. XXXII. Quatuor esse mortes scriptura sancta evidenter docet. — Quarta est mors, cum anima recipiet corpus, ut in ignem mittatur aeternum. *Die* itaque, *quo peccavit*, *Adam* in anima *mortuus est.* Sicut enim corpus vivit ex anima, ut beatius vivat, vivit ex Deo. Ergo deserta anima a Deo, iure dicitur mortua prima morte, ex qua tres postea sequutae sunt mortes. Ut enim hae subsequerentur, primo praecessit desertio Dei, secundum quam *eo die, quo peccavit, Adam mortuus est.*

***) Vgl. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. S. 203 ff. Kern, a. a. O. S. 66 f.

meinſchaft mit Gott und die Theilnahme am ewigen Leben verſcherzt, indem er in dem urſprünglichen, bloß kreatürlichen Scheinleben (der *ζωή* in ihrer Abſonderung von dem *φῶς* gedacht) freiwillig verharrt, und dieſem Zuſtande des Todes in dem eitlen, endlichen Leben der Sünde gegenüber erſcheint das ewige Leben (*ζωὴ αἰώνιος*) erſt als das eigentliche, wahre Leben (*ζωή* ſchlechthin). Daher erklärt es ſich denn, daß in den Stellen, von denen wir handeln, beide Ausdrücke, *ζωή* und *ζωὴ αἰώνιος*, den einen und denſelben Zuſtand der Gemeinſchaft mit Gott ausdrücken*), nur mit dem Unterſchiede, daß der letztere den Zuſtand der Nichtgemeinſchaft mit Gott, inſofern er — negativ — in der noch nicht geſchehenen Entwickelung des kreatürlichen Lebens zum Lichtleben erkannt wird; der erſtere aber denſelben Zuſtand, inſofern er — poſitiv — durch die Sünde mit freiem Willen von dem Menſchen herbeigeführt iſt und als Tod erſcheint, zum Gegenſatze hat.

Forſchen wir nun noch nach dem genaueren Inhalt des allgemeinen Begriffs des Todes, indem wir zu ermitteln ſuchen, woran jener Zuſtand, der als Tod bezeichnet wird, im Einzelnen in dem Leben des Menſchen erkannt werde, ſo finden wir freilich kaum bei Johannes eine ausdrückliche Angabe darüber, wie denn überhaupt dieſer Apoſtel mehr den Zuſtand des Lebens auf chriſtlichem Standpunkte als den gegentheiligen im Stande der Trennung von Gott zur Anſchauung bringt; allein an einzelnen Andeutungen, die wir zur Beantwortung unſerer Frage benutzen können, fehlt es

*) Vgl. 1 Joh. 3, 14: *μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν* — mit V. 15: *πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον.* — Ev. 5, 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων — ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ — μεταβ. ἐκ τ. θαν. εἰς τὴν ζωήν.*

denn doch nicht gänzlich. Und ſo läßt ſich zeigen, daß der Tod in den einzelnen verſchiedenen Seiten des geiſtigen Lebens zur Erſcheinung kommt, und daß daſſelbe auf der Stufe der Nichtgemeinſchaft mit Gott ganz von ihm afficirt und dem Verderben hingegeben iſt. Da nämlich der Tod einen Zuſtand der Menſchheit bezeichnet, ſo wird er zunächſt darin erkannt werden müſſen, daß diejenigen Aeußerungen des von Gott abgekehrten Sinnes, die den Abfall von Gott begründen, und die wir oben als einzelne Akte betrachtet haben, habituell im Leben der Menſchen werden. So wird ſich denn zunächſt auf Seiten der Erkenntniß der Tod in der völligen Verfinſterung des Geiſtes und der Verdunkelung des Gottesbewußtſeyns, als dem zuſtändlich gewordenen *ψεῦδος*, zeigen. In dieſer Beziehung ſagt Johannes, daß jeder Sünder (*πᾶς ὁ ἁμαρτάνων*) Gott weder geſchaut noch erkannt habe (1 Br. 3, 6). Wie könnte es auch anders ſeyn? Durch das ſtetige Wandeln in der Finſterniß, wodurch die Sünde und der Haß bedingt wird, muß ja das geiſtige Auge des Menſchen ſo verdunkelt und geblendet werden, daß er ſeinen Standpunkt im Leben und ſein Verhältniß zu Gott gar nicht erkennt (1 Br. 2, 11). Ja dann kann der Menſch in ſeiner geiſtigen Blindheit — was man unſtreitig für die höchſte Stufe des Todes halten muß, da auf ihr jeder Antrieb zur Wiedergeburt abſolut unmöglich wird — zu jenem Aeußerſten kommen, daß er ſelbſt das Bewußtſeyn ſeines Zwieſpalts mit Gott, in welchen er ſich durch die Sünde geſetzt hat, verliert und die Sünde an ſich negirt (ſ. oben S. 275). — Die nächſte Folge ſolcher Geiſtesverfinſterung muß aber ſeyn, daß von dem Verderben des Todes auch die Willenskraft des Menſchen afficirt und dadurch die Sünde in ſeinem Leben habituell wird. Denn nur wer im Lichte bleibt, der iſt vor jeglichem Anſtoße ſicher (1 Joh. 2, 10; vgl. Ev. Joh. 11,

9); wer aber in der Finſterniß iſt und in der Finſterniß wandelt, der muß natürlich unſicher ſeyn in ſeinem Wandel und ſein Gang wird ein ſtetiges Straucheln ſeyn (1 Br. 2, 11; vgl. Ev. 11, 10). Bei einem Solchen wird alſo ſein ganzes Leben auch ein beſtändiges Verfehlen ſeines Ziels und ſeiner von Gott ihm geſetzten Beſtimmung, oder ein ſtetiges Sündigen ſeyn, und er wird in den Zuſtand der Knechtſchaft gegen die Sünde gerathen (Ev. 8, 34). — Aber dann beginnt erſt der Tod, ſich bei dem Menſchen am verderblichſten zu zeigen, indem er in das unmittelbare Gefühl deſſelben tritt. Denn jene höchſte Stufe des Todes in totaler Geiſtesverfinſterung, die wir eben bezeichnet haben, dürfte doch in der Wirklichkeit ſich nur ſelten oder gar nicht zeigen. Wenn auch der Menſch eine Zeit lang ſich auf derſelben halten ſollte, ſo iſt doch das urſprüngliche Licht, das Gott in der Vernunft und in dem Gewiſſen des Menſchen ihm mitgetheilt hat, zu kräftig und energiſch, als daß es ſich für immer ſollte unter den Scheffel ſtellen laſſen. Es leuchtet irgend einmal doch durch die Finſterniß durch, und irgend einmal hört doch der Menſch auf die Stimme der Wahrheit in ſeinem Inneren (*ἐκ τῆς ἀληθείας ἐστίν* Joh. 18, 37) und wird ſich ſeines Zwieſpalts mit Gott bewußt. Und was muß er dann empfinden, wenn er dieſen Zwieſpalt gewahr wird? Zunächſt Gewiſſensbiſſe, indem ſein eigenes Herz gegen ihn auftritt und ihn verklagt. Dann fehlt alle Geiſtesfreudigkeit, alle Zuverſicht zu Gott, alles frohe Aufblicken zu ihm (*παῤῥησία*, 1 Br. 3, 21; vgl. 1, Moſ. 4, 7). Der Menſch fühlt ſich dann beſchämt vor Gott (1 Br. 2, 28) und trägt in ſeinem Herzen den Schmerz und den Stachel der Reue. Doch dieſe Schaam und Reue bleibt nicht allein; zu ihr geſellt ſich die Furcht (*φόβος*), welche der eigentliche Gegenſatz der Zuverſicht (*παῤῥησία*)

iſt (1 Br. 4, 17 vgl. V. 18), welche nur das unſelige Bewußtſeyn der Schuld und Strafe in ſich ſchließt (ὁ δὲ φόβος κόλασιν ἔχει a. a. O. V. 18; vgl. Lücke zu d. St.), und bei welcher die vollkommene Bruderliebe, die das Band der Gemeinſchaft mit Gott und das Unterpfand einer wahren und ungetrübten Seligkeit iſt, nicht beſtehen kann (ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ — φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον). So äußert ſich denn der Tod im Gefühle des Menſchen, als das höchſte Uebel, in abſoluter Unſeligkeit und in dem Bewußtſeyn, daß der Zorn Gottes (ὀργὴ θεοῦ) — wie die Schrift dieſes ſonſt ausdrückt — über dem Menſchen walte.*) Johannes bedient ſich ſelber dieſes Ausdrucks nirgends; es findet ſich derſelbe bei ihm nur ein Mal, aber in dem Munde des Täufers Ev. 3, 36, wo ὀργὴ τοῦ θεοῦ im Gegenſatze zu ζωή, alſo gleichbedeutend mit θάνατος, ſtehet. Es erſcheint jedoch die Idee eines göttlichen Zorns auch ſeinem Glaubensſyſtem, obwohl

---

*) S. über den Tod nach ſeinen verſchiedenen Erſcheinungen in den einzelnen Seiten des Menſchenlebens die treffliche Auseinanderſetzung von Klaiber, die neuteſtam. Lehre von der Sünde und Erlöſung S. 35—45 und Krabbe, a. a. O. S. 167—171. Vgl. auch Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre §. 116: „Er (der Tod) faßt die ganze Fülle des Verderbens in ſich, welches über ein ſinnlich-vernünftiges Weſen bei nicht aufgehobener ſündlicher Richtung nach göttlicher Ordnung ergehen kann und muß. Alſo nicht bloß das Sterben, ſondern auch die ganze Sterblichkeit und Vergänglichkeit, deren veranlaſſende Urſache die Sünde iſt. Und — nicht nur das äußere Unheil, welches im Zuſammenhange mit dem Weltganzen zu erleiden iſt, ſondern auch die innere Verdammniß und ſittliche Lebenshemmung, vermöge welcher jeder Sündenfall ein Todesfall und jeder Fortſchritt in der Sünde ein neues Sterben wird."

in demſelben Gott als Liebe durchweg dargeſtellt iſt, keineswegs fremd. Denn der Gegenſatz der Liebe iſt nicht Zorn, ſondern Haß. Zorn bei Gott iſt nichts als Affekt der göttlichen Heiligkeit, welcher in Gott, der da Licht iſt, durch das Böſe und die Sünde der Finſterniß erregt werden muß, und ſchließt die Liebe nicht aus. So wenig alſo Gemeinſchaft zwiſchen Licht und Finſterniß ſeyn kann, ſo wenig kann ſie auch zwiſchen Gott und dem ſündigen Menſchen beſtehen, ſo nothwendig muß der heilige Gott in ſeinem Zorn auch ſeinerſeits in der Abſonderung von dem Menſchen verharren, die dieſer ſelbſt herbeigeführt hat, und ihn der Unſeligkeit des Todes preiß geben, wie ſehr er auch immerhin den Menſchen, ſelbſt in dem Verderben (ἀπώλεια), das er ſich durch ſeine Sünde bereitet hat, lieben mag (Joh. 3, 16)*).

Wenden wir uns nun zu der Vergleichung der eben entwickelten johanneiſchen Lehrſätze mit der anderweitigen neuteſtamentlichen Lehre von dem erfahrungsmäßigen Verhältniſſe der Menſchheit zu Gott, ſo dürften wir am paſſendſten von der Betrachtung des Urzuſtandes der Menſchheit ausgehen. Derſelbe erſcheint nun nach Johannes als ein Zuſtand der Unſchuld, in welchem zwar die Sünde noch fern von dem Menſchen war — denn die freie Abkehr von Gott, welche ja nothwendig zum Begriff der Sünde gehört, und durch welche das urſprüngliche Verhältniß der Menſchheit zu Gott aufgehoben ward (καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ [τὸ φῶς] οὐ

*) S. Geſchichtliches über die Verſöhnungs- und Genugthuungslehre, in der Ev. K. Z. Jahrg. 1837. N. 22. — Harleß, Comm. üb. Br. a. d. Eph. S. 170 und Klaiber, a. a. O. S. 225 ff.

κατέλαβεν Joh. 1, 5), war ja noch nicht eingetreten —, in welchem aber auch eine freie, durch eigene poſitive Thätigkeit des Menſchen bewirkte, Entwickelung des von Natur in den Menſchen gelegten göttlichen Keims und eine dadurch bedingte vollkommene und poſitive Einigung und Gemeinſchaft mit Gott noch nicht ſtatt fand — denn das Licht (des Logos) leuchtet ja urſprünglich in der Finſterniß, ſo daß folglich dieſe urſprünglich noch nicht zum Lichte verklärt iſt (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει Joh. 1, 5). Es war alſo das Verhältniß des Menſchen zu Gott noch ein ganz negatives und paſſives. Das göttliche Licht leuchtete in ihm, und darum hatte der Menſch wohl ein Bewußtſeyn von Gott in ſeiner Vernunft und ein Bewußtſeyn von Gottes Willen in ſeinem Gewiſſen (1 Moſ. 2, 16. 17). Es war auch in dem Menſchen noch kein Zwieſpalt eingetreten zwiſchen dieſem göttlichen und ſeinem eigenen Willen, und darum war noch kein Verſuch gemacht, dem eigenen Willen, gegenüber dem göttlichen, zu folgen und ſo ſich frei von Gott abzukehren. Der Menſch wußte noch nicht was gut und böſe war (1 Moſ. 3, 4 vgl. 2, 25). Er war daher urſprünglich allerdings völlig ſündlos und unſchuldig, das Verhältniß der Gemeinſchaft, welche Gott, indem er ſich als Licht mit in dem Geiſte des Menſchen ſetzte, geſtiftet hatte, war noch nicht getrübt und die dadurch bedingte Harmonie zwiſchen Gott und dem Menſchen noch nicht geſtört. Allein es hatte der Menſch ſich auch noch nicht mit freier Liebe Gotte zugewendet; er hatte ſeinerſeits noch nicht das Band der Gemeinſchaft mit Gott geknüpft durch die Geburt aus Gott und das von Gott ihm mitgetheilte Leben noch nicht zu einem Lichtleben, zu einem ewigen, göttlichen Leben verklärt, ſo daß er eben in dem Maaße, als dieſes noch nicht geſchehen war, Gotte noch als ein Anderes gegenüberſtand und daher auf vollkommene Hei=

ligkeit und Gerechtigkeit, wie ſie durch völlige Entwickelung des göttlichen Keims in ihm erſt möglich war, noch nicht Anſpruch machen konnte. Es war der urſprüngliche Menſch ein dem bewußtloſen Zuſtande entwachſenes Kind; in ſeinem Geiſte vom göttlichen Lichte erleuchtet, dadurch mit Gott vereint und göttlicher Natur theilhaftig, aber auch mit eigener Perſönlichkeit begabt und als ein Anderes außer Gott dieſem gegenüber geſtellt; dabei ſowohl Gottes wie ſeines Ichs ſich bewußt, doch ſo, daß weder das Gottes-, noch das Selbſtbewußtſeyn ein präponderirendes Princip ſeines Lebens bildete; in ſolcher Indifferenz dieſes beiderſeitigen Bewußtſeyns mit der Anforderung, nun ſelbſtſtändig zu handeln und die erſten freien Schritte im Leben zu thun, hinausgeſtellt in die Welt, und zwar in eine Welt, welche einen mächtigen Reiz auf ſeine ſinnliche, pſychiſche Natur ausübte, und in welcher er einen Gegenſtand erkannte, der ihn von Seiten dieſer ſeiner ſinnlichen Natur gewaltig anzog und ſeine Liebe in Anſpruch nahm, und von welchem er wohl fühlte, daß er in dem Maaße als er ſich von ihm anziehen ließ, ſich von Gott entfernte, mit dem er ſich von Seiten ſeines Geiſtes und ſeiner vernünftigen Natur innig verbunden wußte. So ſtand er an einem Scheidewege, indem er zu wählen hatte zwiſchen Gott und der Welt. Er konnte dem Zuge der Welt und ſeinem niederen Triebe, auf welchen die Welt ihren Reiz ausübte, folgen und ſo ſich von Gott abkehren, wie er es denn auch that; aber er mußte es nicht, er konnte eben ſo gut auch durch die Liebe zu Gott jenen Trieb beſiegen und in der Einheit mit Gott dergeſtalt verbleiben, daß er den göttlichen Keim in ſeinem Inneren zu pflegen und zu entwickeln und dadurch das Band der Gemeinſchaft mit Gott auch ſeinerſeits zu knüpfen ſtrebte. — Ob ſich nun Johannes dieſen urſprünglichen Zuſtand als einen hiſto-

riſch wirklich dageweſenen und zeitlich abgeſchloſſenen gedacht habe, und wie er ſich überhaupt zu der Erzählung vom Sündenfall in der Geneſis verhalte, daß läßt ſich aus ſeinen Worten kaum ermitteln, wie er denn überhaupt kaum einmal von dem Urzuſtande der Menſchheit ſpricht, indem er mehr auf das Bewußtſeyn der Sünde in jedem Menſchen, welches das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit bedingt, Gewicht legt. Nur ſo viel iſt klar, daß ſich jener Zuſtand nur als einen Moment denken läßt und daß bei der eigenthümlichen Organiſation der menſchlichen Natur — wenn wir anders nicht, wozu kein Grund vorhanden iſt, eine gänzliche Veränderung derſelben durch den Sündenfall annehmen wollen — ein längeres Beſtehen deſſelben als unmöglich erſcheint. Das ſcheint ſich aber wenigſtens aus der oben entwickelten Aeußerung unſers Apoſtels (Ev. 1, 5) zu ergeben, daß der Stand der Unſchuld in dem angegebenen Sinne als ein ſtetiger zu betrachten iſt, der ſich auf eine analoge Weiſe in jedem einzelnen Individuum wiederholt, inſofern es für jeden Einzelnen in ſeiner Kindheit einen Zeitpunkt giebt, in welchem er ſich noch keiner freien Thatſünde ſchuldig gemacht hat, der aber, wie er in der geſammten Menſchheit durch die in dem Gemeinleben derſelben herrſchende Sünde aufgehoben, ſo auch bei jedem Einzelnen durch freie Abkehr von Gott immer wieder von Neuem zerſtört wird.

Wie ſehr in den angegebenen Lehren des Johannes ſein religiöſer Glaube in dem allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeyn wurzele, das bedarf nur einiger weniger Andeutungen, welche zeigen, daß dieſelben Sätze auch in den übrigen Schriften des N. T. gleichmäßig und mit Entſchiedenheit behauptet werden. Es gehen nämlich alle heiligen Schriftſteller von dem Bewußtſeyn einer allgemeinen Sündhaftigkeit in der Menſchheit aus, weil in dieſem allein das Gefühl der Erlö-

ſungsbedürftigkeit gegründet iſt, und ohne daſſelbe die göttliche Gnadenanſtalt in Chriſto alle Bedeutung und allen Werth verlieren würde.*) Die Evangelien ſetzen ein allgemeines Verderben und Sündenelend (ἀπώλεια) voraus, indem ſie in der Aufhebung deſſelben den göttlichen Zweck der Sendung Jeſu erkennen (Matth. 18, 11 [Luk. 19, 10]. Joh. 3, 16). Es werden die Menſchen mit Kranken verglichen, als deren Arzt Jeſus dargeſtellt wird (Matth. 9, 12 f. [Mr. 2, 17]. Luk. 5, 31); und die Welt bedarf eines Erretters (σωτήρ, Joh. 4, 42; 3, 17 vgl. V. 19), denn ſie entbehrt des Lebens, welches ihr Chriſtus bringen ſoll und welches nur erſt durch den Glauben an Chriſtum erworben wird (Joh. 6, 32. 53; 14, 6 u. a.). Die Welt befindet ſich in der Finſterniß, denn Chriſtus verhält ſich als Licht zu ihr (Joh. 3, 19 f.; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46. vgl. Matth. 4, 16; 5, 13. 14). — Darum wird als unerläßliche Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes, welches doch alle Menſchen in ſich aufnehmen ſoll, Sinnesänderung und Wiedergeburt aufgeſtellt (Matth. 3, 2; 4, 17. Mark. 1, 15. Luk. 3, 3 [μετάνοια], vergl. Joh. 3, 3 ff.). Ja, es wird als charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit

---

*) Weitere Ausführungen dieſes Gegenſtandes ſ. bei Klaiber, a. a. O. S. 45—56; Krabbe, a. a. O. S. 148 ff.; Uſteri, paul. Lehrbegr. S. 15—24; Dähne, paul. Lehrbegr. §. 4 u. 5; Neander, a. a. O. S. 351. 353. — Wenn die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur neuerlich im Eifer der Oppoſition gegen die kirchliche Lehre von der Erbſünde als eine bibliſche negirt wurde (ſ. Bretſchneider, die Grundlage des evangel. Pietismus ꝛc. Leipz. 1833), ſo iſt eine ſolche Negation weder exegetiſch noch dogmatiſch zu rechtfertigen. Vgl. Baur, Rec. in den Berl. Jahrbb. 1834. N. 63 ff. und Klaiber a. a. O.

der Menſchen in ihrem Verhältniſſe zu Gott die πονηρία aufgeführt (Matth. 7, 11). — Unter den Apoſteln iſt bekanntlich Paulus derjenige, welcher am häufigſten und entſchiedenſten die allgemeine Sündhaftigkeit der Menſchheit (ἀπώλεια) behauptet und die Nachweiſung derſelben ſogar zur Baſis ſeines ganzen Lehrſyſtems macht. Er ſtellt nicht nur in einzelnen Aeußerungen die ganze vorchriſtliche Zeit im Gegenſatze zu dem Heile im Chriſtenthume als eine Zeit der Unwiſſenheit (ἄγνοια AG. 17, 30. Eph. 4, 18, vgl. 1 Petr. 1, 14), der herrſchenden Sünde, der Finſterniß und des Todes dar (wie etwa Röm. 5, 12. Eph. 2, 1—10. Kol. 1, 12—14 u. a. m.); ſondern er beſchäftigt ſich auch ausdrücklich in einer beſonderen Auseinanderſetzung damit, die hiſtoriſche Thatſache von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menſchheit als ſolche zu beweiſen, indem er darthut, wie die beiden Hauptklaſſen der außerchriſtlichen Menſchheit, die heidniſche, wie die jüdiſche Welt, gleicherweiſe in Sünde und Gottloſigkeit verſunken und dadurch von Gott abgefallen wären (Röm. 1, 18—3, 19). — Bei den übrigen Apoſteln finden ſich freilich keine ſolchen ausführlichen Schilderungen des menſchlichen Sündenverderbens; ſie ſetzen das Bewußtſeyn deſſelben mehr voraus, als daß ſie es ausführlich darzuſtellen ſich bemüheten. Indeſſen fehlet es auch bei ihnen nicht an einzelnen Aeußerungen, in welchen ſie die vorchriſtliche Verfaſſung der Menſchheit, der chriſtlichen gegenüber, als eine ſündige und verderbte beſchreiben. Wir machen nur aufmerkſam auf 1 Petr. 2, 1 ff. 9; 4, 1 ff. Jak. 1, 21 ff.; 3, 2.

Dieſes Verderben in der Sünde nimmt aber die heilige Schrift keineswegs als das urſprüngliche Verhältniß an, in welchem die Menſchheit zu Gott geſtanden hätte, ſondern ſie betrachtet daſſelbe als ein erſt in der Zeit gewordenes.

Denn, wenn Paulus R. 5, 12 ſagt, daß durch Adam die Sünde in die Welt gekommen ſey, ſo kann damit nicht das gemeint ſeyn, daß mit der Erſchaffung Adams zugleich die Sünde ihre Exiſtenz erhalten habe, mithin Adam urſprünglich ſchon ſündig geweſen ſey, ſondern es wird hier offenbar ein urſprünglich ſündloſer Zuſtand des erſten Menſchen vorausgeſetzt, welcher durch Adams Vergehen aufgehoben ward. Hiergegen kann der anderweitige pauliniſche Ausſpruch, daß die Sünde vor dem erwachten Bewußtſeyn vom Geſetze im Menſchen zwar ſchon vorhanden ſey, aber nur ſchlummere und mit dem Bewußtſeyn vom Geſetze auflebe (R. 7, 9), keinen Widerſpruch begründen; denn, wie man auch das Subjekt in ἐγώ beſtimmen mag, ſo iſt doch ſo viel klar, daß Paulus hier nicht von dem urſprünglichen Zuſtande der Menſchheit im Allgemeinen, ſondern von dem Zuſtande des natürlichen Menſchen, inſofern dieſer ſchon an dem durch den Sündenfall verurſachten ſündigen Gemeinleben der Menſchheit Theil hat, ſpricht.*) Daher wird man ſich auch nicht verleiten laſſen dürfen, die Worte: ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3 — von dem Urzuſtande der Menſchheit zu deuten; ſondern man wird ſie richtiger von der natürlichen, angebornen Beſchaffenheit jedes Einzelnen verſtehen, nach welcher auch die Juden, obwohl ſie kraft der poſitiven teſtamentiſchen Offenbarungen Gottes in ihrer Mitte es nicht hätten ſeyn ſollen, Sünder und als ſolche Gegen-

*) S. Neander, a. a. O. S. 352. Krabbe, a. a. O. S. 56. 107. — Wenn Uſteri a. a. O. S. 39 f. nach Vorgang von Rückert den hier von Paulus geſchilderten natürlichen Standpunkt jedes einzelnen Menſchen mit dem Urzuſtande des erſten Menſchen paralleliſirt, ſo fehlt es hierzu an jeder Berechtigung, da der Zuſammenhang der Stelle nicht den mindeſten Anlaß dazu bietet.

ſtand des göttlichen Zorns waren.*) Es iſt demnach bei dem Menſchen in ſeinem Urzuſtande weder irgend eine wirkliche Sünde, noch auch ein ſolcher Keim zur Sünde anzunehmen, der ſich nothwendig hätte entwickeln müſſen, ſo daß der nachherige Sündenfall nicht als ein Erzeugniß der menſchlichen Freiheit, ſondern als eine natürliche und nothwendige Entwickelung der menſchlichen Anlagen anzuſehen wäre und die Sünde als Gottes Ordnung erſcheinen müßte.**) Dieſes würde nicht nur mit der überall in der Schrift ſo entſchieden feſtgehaltenen Idee der göttlichen Heiligkeit (Jak. 1, 17) ſtreiten — denn der Menſch, ein Werk von Gottes Hand und als ſolcher Sohn Gottes (Luk. 3, 38), kann an ſich eben ſo wenig das Böſe in ſich haben, wie die Kreatur überhaupt —; ſondern es würde auch die Möglichkeit des göttlichen Zorns, der ſich gegen den Sünder äußert, aufheben, ſo daß der Menſch nicht mehr als unentſchuldbar (ἀναπολόγητος Röm. 1, 20) angeſehen werden könnte. — Aber auf der anderen Seite könnte es ſcheinen, als betrachte das N. T. den Urzuſtand der Menſchheit als einen abſolut heiligen und vollkommenen, wie er durch die Erlöſung wiederhergeſtellt werden ſoll, um die Menſchheit an das Ziel ihrer Beſtimmung zu bringen.***) So heißt es wenigſtens bei Paulus, daß der Chriſt den alten Menſchen der Sünde ablegen und dafür den neuen anziehen ſoll, der nach dem Bilde ſeines Schöp-

---

*) Vgl. Harleß, z. d. St. S. 176—179.

**) Bretſchneider, Handbuch der Dogm. II. S. 25 f.; Schleiermacher, der chriſtl. Glaube. I. §. 72; Uſteri, paulin. Lehrbegr. S. 32. 38. 375—379.

***) Dieſes iſt die Lehre unſerer ſymboliſchen Bücher. S. Apol. p. 47 sq. ed. Tittm.; vergl. Krabbe, a. a. O. S. 38—43. 113—119.

fers erneuert ſey (Kol. 3, 10), was noch genauer dahin beſtimmt wird, daß dieſer neue nach Gott geſchaffene Menſch die Eigenſchaft der Gerechtigkeit und vollen Heiligkeit an ſich tragen ſoll (Eph. 4, 24). Wenn nun kaum in Abrede geſtellt werden mag, daß dieſe Ausdrücke eine Anſpielung auf 1 Moſ. 1, 27 enthalten, wo das urſprüngliche Verhältniß des Menſchen zu Gott ſo bezeichnet iſt, daß der Menſch als nach dem Bilde Gottes geſchaffen beſchrieben wird, ſo ſcheint allerdings das Ziel der Erlöſung nur die Erneuerung und Wiederherſtellung jenes urſprünglichen göttlichen Ebenbildes zu ſeyn.*) Allein da doch anderwärts als das Ziel, zu welchem der Menſch durch das Chriſtenthum geführt werden ſoll, die abſolute Gemeinſchaft mit Gott genannt wird, die durch eine Vollkommenheit, welche der göttlichen gleich iſt (Matth. 5, 48), und durch eine Herzensreinheit, welche zum Schauen Gottes führt (Matth. 5, 8), begründet iſt, und die in der Theilnahme an göttlicher Herrlichkeit erkannt wird (Joh. 17, 2. 24. 1 Petr. 1, 3 ff.), ſo müßte auch das göttliche Ebenbild des neuen Menſchen, den der Wiedergeborene anziehen ſoll, eben in jener abſoluten Heiligkeit und Gemeinſchaft mit Gott beſtehen. Sollte nun dieſes göttliche Ebenbild daſſelbe ſeyn, mit welchem der erſte Menſch im Stande der Unſchuld bekleidet war, ſo wäre es völlig undenkbar, wie er durch die Sünde aus dieſer Einheit mit Gott hätte fallen und die Ebenbildlichkeit Gottes verlieren können; der erſte Menſch wäre nicht nur der ſündloſe, ſondern auch der unſündliche geweſen, der überhaupt gar nicht die Fähigkeit, zu ſündigen, gehabt hätte. Daher müſſen wir wohl eine verſchiedene Be-

---

*) S. Bähr, Comm. über den Br. a. d. Kol. zu d. St. Harleß, Comm. üb. d. Br. a. d. Eph. z. d. St. Krabbe, a. a. O. S. 104.

deutung des Ausdrucks: „Bild Gottes" — anerkennen, indem derſelbe, wo er auf dem Standpunkte des A. T. vorkommt, die urſprüngliche Anlage zur Gemeinſchaft mit Gott in dem Menſchen bezeichnet, welche der Menſchheit im Allgemeinen zwar nicht verloren ging (Jak. 3, 9), aber bei jedem Einzelnen in ihrer Entwickelung gehemmt wurde, während er, von dem Ziele, zu welchem der Menſch durch die Erlöſung geführt werden ſoll, geſagt, dieſe volle Gemeinſchaft ſelbſt in der von Gott beabſichtigten Entwickelung bedeutet. Das erkennen wir auch daraus, daß Chriſtus, wo er von Paulus in ſeinen Qualitäten als Logos beſchrieben wird (Kol. 1, 15), Bild des unſichtbaren Gottes genannt wird — ein Prädikat, welches dem erſten Menſchen wohl auf keine Weiſe zukommen kann.*) — Vielmehr war der Urzuſtand der Menſchheit ein ſolcher, der ohne alle ſündliche Beimiſchung den Keim und die Anlage zu einem ewigen Leben und zur Gemeinſchaft mit Gott im eminenten Sinne in ſich trug, der aber durch den Eintritt der Sünde in ſeiner Entwickelung und der Erreichung ſeiner Beſtimmung gehemmt ward; ſo daß die Erlöſung nöthig wurde, um dieſe Hemmung aufzuheben und die ungeſtörte Entwickelung des göttlichen Keimes in der Menſchheit zu ſeiner vollen Blüthe zu ermöglichen.**)

---

*) S. Kern, a. a. O. in Tüb. Z. S. 1833. H. 2. S. 1. 2 und die treffliche Erörterung S. 33—41. 50.

*) S. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 346 f. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 351—353. — Kern, a. a. O. S. 1 ff.—61 f. — Klaiber, a. a. O. S. 6—8. Mit Recht proteſtirt Krabbe, a. a. O. S. 31—33, gegen die Vergleichung des Urzuſtandes der Menſchheit mit dem Kindesalter, wenn bei dieſem Vergleiche nicht von der Bewußtloſigkeit des Kindes, von der Allmähligkeit der Entwickelung ſeiner geiſtigen

Wie bei Johannes, ſo ſtellt ſich auch ſonſt nach der neuteſtamentlichen Lehre die Sünde als ein freier Abfall des Menſchen von Gott dar. In den ſynoptiſchen Reden Jeſu finden wir dieſes freilich weniger auf eine direkte Weiſe gelehrt, als vielmehr eigentlich nur vorausgeſetzt. Denn da in denſelben faſt durchgängig die Idee vom Reiche Gottes ausgeſprochen iſt, welches Chriſtus ſtiften, und in welchem er die Menſchen als Kinder Gottes (υἱοὶ θεοῦ Matth. 5, 9. 45) mit dem himmliſchen Vater vereinigen will, ſo folgt, daß ſie, inſofern ſie noch außer dem göttlichen Reiche ſtehen, auch ſich noch in der Trennung von Gott und außer der

---

Kräfte und der Priorität der Entwickelung des ſinnlichen Princips abſtrahirt wird, wie denn dieſes nicht geſchehen iſt z. B. bei de Wette, chriſtl. Sittenlehre I. S. 129—135, oder Uſteri, paulin. Lehrbegr. S. 32; vergl. die S. 375—379 angeführten Auctoritäten. Allein, da nach der Schöpfungsurkunde in der Geneſis der Menſch nicht erſt als Kind geboren, ſondern in voller körperlicher und geiſtiger Entwiwelung von Gott geſchaffen wird, ſo hat man auch bei dem erſten Menſchen keine aus einem bewußtloſen Zuſtande geſchehene Entwickelung zur Freiheit anzunehmen, und ſich dadurch, um doch eine urſprüngliche Sündloſigkeit der erſten Menſchen behaupten zu können, mit Krabbe, a. a. O. S. 110 ff., zu der willkührlichen Behauptung drängen zu laſſen, daß bei dem erſten Menſchen ein vollkommenes Kräftigſeyn des Gottesbewußtſeyns Statt gefunden habe, durch welches er im Stande geweſen ſey, die aus der Hemmung der geiſtigen Thätigkeiten entſtandene Unluſt zu überwinden. Sondern da bei dem erſten Menſchen alles das hinweg gedacht werden muß, was den Grund davon enthält, daß unſere Freiheit nur eine bedingte iſt — angeerbter ſündiger Hang, Präponderanz der Sinnlichkeit, die durch deren frühere Entwickelung im Menſchen bedingt iſt, u. dgl. —, ſo iſt kein Grund vorhanden, dem Menſchen eine abſolute Freiheit und vollkommenes Gleichgewicht der geiſtigen und ſinnlichen Kräfte abzuſprechen.

Gemeinſchaft mit ihm befinden. Ausdrücklicher iſt dieſes dargeſtellt in dem einzigen Gleichniße vom verlorenen Sohne Luk. 15, welcher es wohl erkennt, daß er, indem er aus eigenem Willen ſich aus dem Vaterhauſe entfernte (V. 13), damit ſich an Gott, dem himmliſchen Vater, vergangen hat (*Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.* V. 18). Hieher gehört auch die Rede Matth. 6, 24—34, wo das *μεριμνᾶν* (vgl. 13, 22: *ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου*) als ein Zeichen des Mammondienſtes und mithin der Trennung und Abſonderung von Gott beſchrieben wird. Eine beſtimmtere Andeutung finden wir ſchon in einer johanneiſchen Rede des Erlöſers, wenn derſelbe (Joh. 8, 42—44) zu den Juden ſagt, die nicht an ihn glauben, daß nicht Gott ihr Vater ſey, ſondern Satan. Denn wenn der Unglaube, der gegen Chriſtum geübt wird, nur eine Folge davon iſt, daß der Menſch das göttliche Wort, welches jener verkündigt, nicht hört und aufnimmt, ſo beſtehet ja jede Sünde weſentlich in einem Vernachläſſigen des von Gott dem Menſchen geoffenbarten Wortes der Wahrheit, und iſt mithin immer eine Trennung und Abſonderung von Gott. Da aber ſonſt im Evangelium Johannis bei Weitem mehr das Verhältniß der Menſchheit zu dem Erlöſer, als das zu Gott ſelber in's Licht geſetzt iſt, ſo laſſen ſich in demſelben ſchon von vorn herein kaum ausdrücklichere Aeußerungen über unſeren Gegenſtand erwarten. — Deſto mehr und beſtimmter wird von Paulus die Sünde als freier Abfall von Gott dargeſtellt. Indem er zeigt, daß nicht nur die Juden — im moſaiſchen Geſetze —, ſondern auch die Heiden — in der Vernunft (Röm. 1, 19) und dem Gewiſſen (Röm. 2, 14 f.) — ein Gottesbewußtſeyn und Erkenntniß des göttlichen Willens beſäßen, und dann nachweiſet, wie doch beide Theile, die Juden durch Ue-

bertretung des ihnen geoffenbarten poſitiven Geſetzes (Röm. 2, 17—24; vgl. V. 2), die Heiden aber durch Abgötterei und ſchändliche Laſter (Röm. 1, 21—32) wider ihr eigenes beſſeres Wiſſen gegen Gott gefrevelt hätten und der Sünde verfallen wären, ſo ſpricht er es ja eben hiermit klar genug aus, daß die Sünde in einem Abfalle von Gott weſentlich beſtehet. Wie aber bei Johannes die Sünde die nothwendige und unzertrennliche Folge der Lüge (*ψεῦδος*) war, und dieſe wiederum als zugleich mit der Sünde gegeben erſchien, ſo leitet auch Paulus die Sünde auf dem natürlichen Standpunkte des Menſchen von der Verfinſterung des Verſtandes (*ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* Röm. 1, 21; *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες* Eph. 4, 18), welche mit dem Irrthume und der Selbſttäuſchung im religiöſen Bewußtſeyn verbunden iſt (*ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν — φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* Röm. 1, 21. 22), ab und erkennt außer dem Gebiete der teſtamentiſchen Offenbarung nur Finſterniß (*Ἦτε γάρ ποτὲ σκότος* Eph. 5, 8; vergl. 1 Theſſ. 5, 4. 1 Petr. 2, 9). Der eigentliche Grund dieſer Verfinſterung und des Verſinkens in die ſchmählichſte Abgötterei und Laſterhaftigkeit iſt aber auch nach Paulus darin zu ſuchen, daß die Menſchheit der Liebe zu Gott, der ſich ihnen doch ſo deutlich geoffenbaret hatte und den ſie darum wohl kannten, entbehrten. Denn trotz dieſer Kenntniß Gottes wurden ſie des Verhältniſſes, in welchem Gott kraft ſeiner ewigen Macht und ſeines göttlichen Weſens (*ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* Röm. 1, 20) zu dem Menſchen ſtehet, ſich nicht bewußt. Die göttliche Offenbarung fand in ihrem Herzen keinen empfänglichen Boden, die göttliche Liebe in ihrem Gemüthe keine Erwiderung; ſie ehreten und preiſeten weder Gott als ſolchen, noch dankten ſie ihm (*οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*

ἢ ηὐχαρίστησαν Röm. 1, 21). So mußte es denn kommen, daß ſie auch ſein Weſen und ſeine Natur verkannten, dergeſtalt, daß ſie ſelbſt das Geſchöpf anbeteten ſtatt des Schöpfers. Es entſtehet demnach die Sünde aus dem Haß und iſt recht eigentlich die Feindſchaft wider Gott (ἔχθρα εἰς θεόν Röm. 8, 7; vgl. 5, 10. Kol. 1, 21), und charakteriſirt ſich ſomit als ein freier Abfall von Gott. — Wenn nun nach Johannes der Haß gegen das Göttliche bei dem Menſchen darum ſtatt findet, weil der Menſch anſtatt Gottes die Kreatur und die Welt mit ſeiner Liebe umfaßt, ſo finden wir auch hierin den Apoſtel Paulus einſtimmend. (Röm. 1, 23. 25. Vgl. Jak. 4, 4: οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν;) Und da die Welt den Menſchen nur von Seiten ſeiner ſinnlich-pſychiſchen Natur afficiren kann, ſo finden wir auch bei Paulus das Princip der Sünde als fleiſchliche Begierde oder Fleiſchesluſt (ἐπιθυμία τῆς σαρκός Gal. 5, 16. Eph. 2, 3) bezeichnet (Röm. 6, 12; 7, 7. Eph. 4, 22. 1 Theſſ. 4, 5. 1 Tim. 6, 9. Tit. 2, 12 [κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι]; 3, 3). — Ganz parallel ſind auch die Ausſprüche des Petrus 1 Br. 1, 14; 2, 11; 4, 2; vgl. 2 Petr. 2, 18; und vorzüglich gehört hieher das Wort des Jakobus 1, 14. 15, wo ja ausdrücklich die Sünde (ἁμαρτία) von der Begierde (ἐπιθυμία) hergeleitet wird.*)

---

*) Wir können nicht mit Uſteri übereinſtimmen, wenn er a. a. O. S. 50 bemerkt, es ſey hier die ἐπιθ. das, was Paulus ἁμαρτία nennt, die Sündhaftigkeit, Begierlichkeit der ſinnlichen Natur. Denn obwohl nach Paulus R. 7, 8 die ἁμαρτία ſich zur ἐπιθυμία verhält, wie die Urſache zur Wirkung, ſo daß alſo das Verhältniß gerade umgekehrt erſcheint wie bei Jakobus, ſo hat man doch unter der ἁμαρτία an jener Stelle nicht das ſündhafte Princip im Menſchen zu verſtehen — eine Bedeutung des Wor-

Achten wir endlich noch auf den **Zuſtand** des Menſchen, wie er, ein Gegenſtand der Empfindung, durch die Sünde bedingt und hervorgerufen wird, ſo werden wir auch in dieſer Beziehung die johanneiſche Lehre mit den anderweitigen bibliſchen Vorſtellungen im Weſentlichen übereinſtimmend finden. Die nächſten Folgen des Sündenfalls, durch welchen der Urzuſtand der erſten Menſchen aufgehoben wird, beſtanden nach der Darſtellung der Geneſis darin, daß einerſeits das Selbſtbewußtſeyn der Menſchen erwachte (וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם), indem ſie nun, Gotte gegenüber, ſich als nackt fühlten (1 Moſ. 3, 7. vgl. V. 11), und andererſeits zur Strafe ſie von der beſeligenden Nähe Gottes ausgeſchloſſen (1 Moſ. 3, 22—24) und der unſeligen Macht aller Uebel, als deren Spitze der **Tod** erſcheint, preiß gegeben wurden (1 Moſ. 3, 16—19; vergl. 2, 17: בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת, 3, 3: פֶּן־תְּמֻתוּן). Hieraus folgt offenbar, daß vor dem Eintritt der Sünde die erſten Menſchen, wie ſie in einem ſchmerzfreien und ſeligen Zuſtande lebten, ſo auch dem Tode des Leibes nicht unterworfen waren, ſondern, wenn ſie nicht durch ihre Sünde die Strafe des Todes ſich zugezogen hätten, ewig hätten leben mögen.*)

---

tes, die auch ſchon zu dem vorhergehenden: τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων — nicht gut paſſen würde — ſondern es bezeichnet der Ausdruck **die Sünde überhaupt** in abstracto, welche hier perſonificirt erſcheint als die Macht, die ſich des Geſetzes in ihrem Intereſſe bedient, um durch daſſelbe die ἐπιθυμία und durch ſie die konkrete Sünde (τὰς ἁμαρτίας) in dem Menſchen zu bewirken. Aus dem Umſtande, daß nach Paulus die ἐπιθ. durch das Geſetz, welches Gottes Willen offenbart, geweckt wird, gehet übrigens hervor, wie ſie, indem ſie wider das Geſetz ſich auflehnt, ganz auf der Entzweiung mit Gott und der Feindſchaft wieder ihn beruhet.

*) Aus der Todesandrohung 1 Moſ. 2, 17 an ſich folgt frei-

Von dieſem Glauben gehet unſtreitig auch der Pſalmiſt aus, wenn er Pſ. 90, 7—11 die Sterblichkeit des Menſchen und

---

lich noch nicht, daß die erſten Menſchen vor der Sünde todfrei waren und nicht geſtorben ſeyn würden, wenn ſie nicht gegeſſen hätten. Denn auch das Geſetz, das ein Verbrechen durch Todesſtrafe verpönt, ſetzt ja den Menſchen nicht als von Natur todfrei voraus. Wohl aber folgt dieſes daraus, daß, nachdem die Menſchen geſündigt hatten, ſie dennoch nicht ſogleich ſterben, ſondern zunächſt aus dem Paradieſe vertrieben werden, und daß Gott erſt die Strafe des Todes als etwas Zukünftiges über ſie verhängt (3, 19—24). — Der Widerſpruch, welcher aber eben hierin zwiſchen 2, 17. vgl. 3, 3 und 3, 19 zu liegen ſcheint, hebt ſich am leichteſten, wenn man das בְּיוֹם nicht buchſtäblich, ſondern in der ganz gewöhnlichen Erweiterung ſeines Sinnes, nach welcher es für Zeit überhaupt ſtehet (1 Moſ. 2, 4. 3 Moſ. 7, 35. 4 Moſ. 7, 84), oder auch die Stelle einer Conditionalpartikel vertritt (Ruth. 4, 5), verſtehet. Man hat dann nicht nöthig, weder — gegen die Grammatik — das מוֹת תָּמוּת als Ankündigung vom Eintritt der Sterblichkeit (moriendi necessitas) aufzufaſſen; noch mit den Aelteren (Auguſtin, Quaest. XXXII), und den Socinianern (ſ. auch Nitzſch, Syſtem der chriſtl. L. S. 155) 1 Moſ. 2, 17 vom geiſtigen Tode zu deuten; noch die urſprüngliche Todfreiheit des Menſchen als vom Verf. der Geneſis behauptet zu läugnen und die göttliche Todesdrohung „auf eine härtere, trübere Geſtalt des Todes —, als, welche ihnen (den erſten Menſchen) beſtimmt geweſen wäre in der Ruhe und im Frieden mit der Gottheit“, zu beziehen (Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 351); noch die ſinguläre Behauptung, daß θάνατος das Hinabmüſſen in den Hades, im Gegenſatz zu dem Seyn bei Gott nach dem Tode, wie es einem Henoch, Moſes und Elias zu Theil geworden iſt, bedeute (Bretſchneider, üb. den Ideengang ꝛc. des Br. a. d. Röm. in der Oppoſitionsſchr. für Chriſtenth. u. Gottesgel. v. Bretſchn. u. Schröter, 7 B. 4 H.; Handb. der Dogm. 3 A. 1 B. S. 750 ff. 2 B. S. 366 ff.; Abhandl. in Röhr's Magaz. für chriſtll. Predd., 5 B. 1 St.;

die Hinfälligkeit ſeines Weſens von dem Zorne Gottes herleitet, durch welchen die Miſſethat der Menſchen geſtraft

---

Grundl. des evang. Pietiſm.), zu acceptiren; noch endlich anzunehmen, daß der Verf. von 1 Moſ. 3 ſtillſchweigend vorausſetze, „Gott habe ſeinen früheren Entſchluß, die Menſchen ſogleich am Tage der Uebertretung durch den Tod hinwegzunehmen, ſpäterhin aus Barmherzigkeit geändert, und ihnen noch lange Zeit das irdiſche Daſeyn, jedoch außerhalb des Paradieſes, vergönnt" (ſ. Schott, üb. den paulin. Begr. von *θάνατος* ꝛc. in Röhr's Magaz. f. chriſtll. Predd. 4 B. 2 St. S. 11). — Es iſt zwar allerdings 1 Moſ. 3, 19 (עַד שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב) — die Sterblichkeit des Leibes als ein nothwendiges Accidens der menſchlichen Natur und als durch die leibliche Organiſation des Menſchen bedingt dargeſtellt, wie daſſelbe auch ſonſt im A. T. der Fall iſt (ſ. 1 Moſ. 18, 27. Hiob 10, 9; 30, 23. Pſ. 89, 49; 90, 3; 104, 29. Pred. 3, 20; 7, 2; 12, 7. vgl. Sir. 14, 18; 17, 1 u. a.); allein was hindert uns, bei dem Verf. von 1 Moſ. 3 die Anſicht anzunehmen, daß Gott den ſterblichen Leib des Menſchen, ſo lange dieſer ſündlos blieb, vor dem Tode bewahren wollte und konnte und ihn erſt nach dem Sündenfall dem Geſetze der Natur verfallen ließ, zumal da der Zuſammenhang der Erzählung dieſe Annahme faſt mit Nothwendigkeit erheiſcht? — Zwar ſcheint auch nach 3, 19 die Unſterblichkeit des Menſchen durch den Genuß der Frucht des Lebensbaums bedingt geweſen zu ſeyn, und da dieſer durch die Vertreibung der Protoplaſten aus dem Paradieſe verhindert ward, auch jene nicht als urſprünglich angenommen werden zu können; ſo daß die Anſicht Bretſchneiders (a. a. O.), dem Menſchen ſey nur vergönnt geweſen, entweder durch die Weisheit, die durch den Genuß der Frucht vom Weisheitsbaume erlangt werden konnte, oder durch die vermittelſt des Lebensbaumes zu gewinnende Unſterblichkeit ſich den Elohim zu nähern, nicht aber durch beides ihnen gleich zu werden (3, 22), und da der Menſch das erſte gewählt habe, habe er von dem zweiten ausgeſchloſſen werden müſſen — einigen Schein gewinnt. Allein da,

würde. Wiewohl bemerkt werden muß, daß ſich außerdem kaum in den kanoniſchen Büchern des A. T. eine weitere Spur dieſer Vorſtellung nachweiſen läßt. Dagegen finden wir ſie ausdrücklich ausgeſprochen in den apokryphiſchen Schriften, dem Buche Sirach und der Weisheit. Im erſteren wird (25, 24) die allgemeine Sterblichkeit von der Sünde Evas abgeleitet (*ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι᾽ αὐ-*

---

obwohl der Lebensbaum neben dem anderen beſonders ausgezeichnet wird (2, 9), doch der Genuß ſeiner Früchte nicht mit verboten wurde (2, 17), ſo hat man kein Recht, vorauszuſetzen, daß die erſten Menſchen vor dem Sündenfall noch nicht von ihm gegeſſen hätten. Wenn nun dieſem doch das גַּם 3, 22 zu widerſprechen ſcheint, ſo iſt freilich nicht dieſer Partikel mit Schott (Opuscc. exegett. T. II. p. 88 sqq.) die Bedeutung von porro zu leihen, die ſie nicht hat (auch 1 Sam. 24, 12 nicht); ſondern man hat ſich die Schwierigkeit wohl auf eine leichte Weiſe ſo zu löſen: In der Straffentenz 3, 19 iſt nicht nur die Wirkung des Lebensbaumes auf den Menſchen annullirt, ſondern auch, wenn auch nicht ausdrücklich, doch implicite, das Verbot des ferneren Eſſens von ihm enthalten. Denn durfte der Menſch fernerhin die Frucht jenes Baumes genießen, ſo konnte er ja dadurch den göttlichen Willen vereiteln und ſich den Elohim auch in Bezug auf das ewiglich leben gleich ſtellen. Damit nun dieſes nicht geſchähe, damit der Menſch nicht auch gegen den göttlichen Willen ſeine Hand ausſtreckte und ebenfalls von dem Baume des Lebens nähme (dieſe Ausdrücke: שָׁלַח יָדוֹ und לָקַח מֵעֵץ, ſtatt des einfachen אָכַל, ſcheinen ausdrucklich gewählt zu ſeyn, um die dadurch angedeutete Handlung als eine verbotswidrige zu bezeichnen), mußte er aus dem Paradieſe ausgeſchloſſen werden. Das גַּם auf dieſe Weiſe auch noch mit auf das פֶּן־יִשְׁלַח zu beziehen, dürfte grammatiſch gar keine Schwierigkeit haben. So läge dann das tertium comparationis zwiſchen dem Eſſen vom Erkenntnißbaum und dem Eſſen vom Lebensbaum in dem Verbotswidrigen der Handlung.

τὴν ἀποθνήκομεν πάντες), und das menſchliche Loos der Sterblichkeit, welches von dem Herrn allem Fleiſche beſtimmt iſt, ein κρῖμα θανάτου genannt (41, 2—4), inſofern dieſes Loos von Gott, als Richter, dem Menſchen von Rechts wegen in Folge der Sünde zugetheilt iſt.*) Im B. der Weisheit aber wird 2, 23. 24 ausdrücklich gelehrt, daß der Menſch von Gott unſterblich (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geſchaffen, der Tod aber durch des Teufels Neid in die Welt gekommen ſey, indem nämlich durch dieſen der Menſch zur Sünde verführt wurde. Vgl. 1, 12—14.

In dieſen Aeußerungen finden wir unſtreitig den leiblichen Tod als die Folge der Sünde dargeſtellt, und zwar ſo, daß der Menſch, indem er den Tod als ein göttliches Gericht erkennt und ſich deſſen bewußt wird, daß derſelbe ihm in Folge ſeiner Sünde zu Theil wird, ihn auch als Strafe empfindet. Allein der Ausdruck Tod kommt in der Sprache der h. S. auch noch in anderem Sinne vor. Weil nämlich dem Hebräer, dem ein reiner und geläuterter Glaube an Unſterblichkeit abging, Tod ſo viel war als Vernichtung, Zerſtörung des Lebens, Aufhebung des Seyns, der Bedingung alles Heils und alles Glücks, ſo ward ihm Tod der Ausdruck des größten Uebels, der tiefſten Unſeligkeit, des furchtbarſten Verderbens überhaupt. Und da Heil und Glück nur bei dem göttlichen Wohlgefallen, welches durch die Gerechtigkeit bedingt iſt, möglich war und dagegen die Summe alles Verderbens über den Sünder kommen mußte, der wegen ſeiner Entfremdung von Gott unter dem göttlichen Zorne ſtand, ſo war auch der Tod in dieſem anderen Sinne

*) Vgl. über dieſe Bedeutung von κρῖμα Röm. 5, 16, wo das Wort von κατάκριμα unterſchieden und in Gegenſatz zu χάρισμα geſtellt wird.

die unmittelbare Folge und Strafe der Sünde. So findet ſich der Ausdruck Tod in dieſem Sinne gebraucht Sprw. 11, 19; 12, 28; 15, 10. Jeſ. 25, 8. Weish. 1, 12—16, an welcher letzteren Stelle *θάνατος* parallel mit *ὄλεθρος* und *ἀπώλεια* ſtehet.

Derſelbe Sprachgebrauch findet ſich auch auf dem neuteſtamentlichen Gebiete vor. In den Evangelien wird in der Regel der Zuſtand der noch außerhalb der Erlöſung im Reiche Gottes befindlichen, durch die Sünde von Gott entfremdeten, Menſchheit durch *ἀπώλεια* bezeichnet (Matth. 10, 6; 18, 11 [Luk. 19, 10]. Luk. 15, 24. Joh. 17, 12) und auch unter dieſem Namen dem Leben im Reiche Gottes entgegengeſetzt (Matth. 7, 13. 14. Joh. 3, 15. 16; 10, 28). Dieſer Ausdruck wird aber nicht ſelten mit dem des Todes vertauſcht. So ſtehet z. B. Luk. 15, 24. 32: *νεκρός* parallel mit *ἀπολωλώς*, um das Verderben und den unſeligen Zuſtand in der Entfremdung von Gott, die durch die Sünde bewirkt wird, zu bezeichnen. (Vgl. Joh. 5, 24; 6, 50. 58; 8, 21. 51). Der Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Ausdrücken dürfte wohl nur darin zu ſuchen ſeyn, daß *θάνατος* den Zuſtand, welcher durch *ἀπώλεια* ganz im Allgemeinen bezeichnet wird, genauer nach ſeinem eigentlichen Charakter und Weſen als ein Erſtorbenſeyn des Geiſteslebens im Menſchen beſchreibt. Während ſonach hier der Tod nur bildlich ſtehet, um die höchſte Spitze des Uebels und das abſolute geiſtige Verderben und Sündenelend zu ſchildern, ſo fehlt es doch nicht an Aeußerungen, in denen der Ausdruck des Todes auch in eigentlichem Sinne gebraucht iſt, ſo daß der leibliche Tod als Symbol des geiſtigen erſcheint, und durch dieſe Doppelſinnigkeit, wenn ſie in einer und derſelben Stelle hervortritt, eine Art von ſehr ſignificanter Amphibolie erzeugt wird, wie z. B. Matth. 8, 22 (Luk. 9, 60).

Joh. 5, 25; 11, 25. Jedoch wird in den Evangelien nirgends der Tod ausdrücklich als eine Folge der Sünde dargeſtellt und noch weniger mit der Sünde der erſten Menſchen irgendwie in Verbindung geſetzt.

Dieſes geſchiehet vielmehr erſt von dem Apoſtel Paulus, welcher gelegentlich auf jene Vorſtellung zurückkommt. Nach ihm iſt im Allgemeinen der Tod der Sünde Frucht und Sold (Röm. 6, 23: *τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*, vgl. V. 21 und Jak. 1, 13). Und der Tod iſt vermittelſt der Sünde des erſten Menſchen, durch welche wiederum die Sündhaftigkeit des ganzen nachfolgenden Menſchengeſchlechts vermittelt ward, als herrſchender Zuſtand der Menſchheit in die Welt gekommen (Röm. 5, 12—14, womit zu vergleichen 1 Kor. 15, 22). Dieſer Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod iſt nicht allein behauptet durch die Worte: *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* (*εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*); ſondern noch deutlicher durch die Angabe des Grundes, warum ſich der Tod über alle Menſchen verbreitet habe: *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*. Hieraus erhellet unwiderſprechlich, daß nach der Anſicht des Apoſtels Paulus der *θάνατος* rein nur die Wirkung der Sünde iſt, ſo daß, wenn die Sünde (*ἁμαρτία*), als Urſache des Todes, nicht wäre, auch der *θάνατος* nicht ſeyn würde. Ganz klar ergiebt ſich dieß aus Röm. 5, 13—14, wo aus dem Vorhandenſeyn des Todes in der Menſchheit in der Periode zwiſchen Adam und Moſes, in welcher es kein Geſetz gab und es folglich, wie es ſcheinen könnte, auch keine *ἁμαρτία* als Geſetzesübertretung geben konnte, doch auf das Vorhandenſeyn der Sünde mit derſelben Sicherheit geſchloſſen wird, mit welcher man aus dem Daſeyn der Wirkung das Daſeyn der Urſache folgert; nur daß damals die Sünde, wegen Mangel des Geſetzes, nicht angerechnet werden konnte (vgl. Röm. 2, 12: *ὅσοι ἀνό-*

*μως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται).**) Fragen wir nun nach der Bedeutung, in welcher hier das Wort *θάνατος* gebraucht iſt, ſo iſt kein Zweifel, daß Paulus, wenigſtens zunächſt, den leiblichen Tod darunter verſtanden hat. Das beweiſet außer dem Umſtande, daß V. 12 offenbar auf die Erzählung 1 Moſ. K. 1—3 anſpielt, wo vom Tode nur in jener eigentlichen Bedeutung die Rede ſeyn kann, auch noch V. 14, wo geſagt wird, daß der *θάνατος* auch in der Periode zwiſchen Adam und Moſes geherrſcht habe, was, da ein recht in die Augen fallender und leicht wahrnehmbarer Beweis für das nicht unmittelbar zu erkennende Vorhandenſeyn allgemeiner Sündhaftigkeit in jener Zeit gegeben werden ſoll, nur von dem äußerlichen, leiblichen Tode gemeint ſeyn kann. Auf der anderen Seite iſt jedoch auch zu bemerken, daß dieſem Apoſtel das Wort *θάνατος* in der anderen, geiſtigen Bedeutung keineswegs fremd war, wie dieſes z. B. die Aeußerungen Röm. 8, 6: *τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος*, 6, 20 f.: *τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε (ὅτε δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας); — θάνατος*, 7, 9: *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*, Eph. 2, 1: *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις* — beweiſen. Gilt es ja doch auch als ein Merkmal jenes Zuſtandes des Todes unter der Sünde, daß in demſelben der Menſch dem Zorne Gottes unterworfen iſt (Eph. 2, 3 vgl. Röm. 1, 19; 2, 8; 3, 5. 19). — Nicht immer indeſſen verhält es ſich bei Paulus ſo, wie in den genannten Stellen, daß dem Worte *θάνατος* vorherrſchend entweder die eine — phyſiſche —, oder die andere — ethiſche — Bedeutung einwohnte.

---

*) S. Rothe, Neuer Verſ. einer Ausl. der Paul. St. Röm. 5, 12—21. S. 53—56. Dähne, paulin. Lehrbegr. §. 7. Note 2.

Am häufigſten iſt vielmehr das Wort ſo gebraucht, daß beide Beziehungen gleicher Weiſe damit angedeutet ſind, ſo daß Paulus in dieſer Beziehung von dem Sprachgebrauche in den Evangelien abweicht, in welchen nirgends eigentlich der leibliche Tod als Folge der Sünde erſcheint. So wendet z. B. der Apoſtel gleich in jener Hauptſtelle Röm. 5, 12 ff. im Verlauf der Rede, V. 15 u. 17, das Wort *θάνατος*, im Gegenſatze zu dem durch Chriſtum zu vermittelnden Leben, ſo an, daß er nothwendig die Beziehung auf den geiſtigen Tod mit darein gelegt haben muß.*) Wir werden daher ſagen müſſen, daß nach der Lehre des Apoſtels Paulus der geiſtliche Tod oder das Sündenelend der Menſchheit und die Sterblichkeit des Leibes, indem beides gleicherweiſe als nothwendige Folge und Wirkung der Sünde dargeſtellt wird und nur zwei verſchiedene Momente des durch die Sünde hervorgerufenen unſeligen Zuſtandes des Menſchen bezeichnet, auf's genaueſte innerlich verbunden erſcheinen und ſich gegenſeitig bedingen, indem keines ohne das andere gedacht werden kann, ſondern der leibliche Tod, als die Spitze und Summe alles Uebels, nur als die Vollendung des geiſtlichen Todes, in welche dieſer nothwendig auslaufen muß, ſich darſtellt; ſo daß auf dieſem Standpunkte das Ethiſche und Phyſiſche, das Geiſtige und Leibliche, ſich noch gegenſeitig durchdringt und vermiſcht, und der Gegenſatz zwiſchen demſelben noch nicht als aufgehoben betrachtet werden kann.*) Dieſe doppelte Seite des Todes wird dann auch bei Paulus unter

---

*) So findet ſich auch dieſe Doppelſinnigkeit des Wortes *θάνατος* zu einem ſchönen Wortſpiele benutzt Hebr. 2, 14: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ (ὁ Χριστὸς) τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου.*

**) S. Krabbe, a. a. O. Kap. 11. Dähne, a. a. O. §. 7.

den Begriff des Verderbens (ἀπώλεια), welches als Folge der Sünde erſcheint (Röm. 2, 12), zuſammengefaßt. In dieſer Beziehung findet demnach ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Paulus und Johannes ſtatt, welcher letztere, unabhängig von der altteſtamentlichen religiöſen Tradition, auch nirgends von der moſaiſchen Darſtellung der Entſtehung der Sünde und des Todes ſeinen Ausgangspunkt nimmt und, indem er ſich hierin mehr den Reden des Herrn in den Evangelien anſchließt, den Tod als den durch die Sünde begründeten Zuſtand nur in geiſtigem Sinne faßt.*)

Aus dieſer Darſtellung der pauliniſchen Lehre vom θάνατος folgt freilich nothwendig, daß man dieſem Apoſtel, wenn man ihm anders nicht alle Konſequenz abſprechen will, auch die Vorſtellung zuſchreiben muß, daß er ſich den Zuſtand des erſten Menſchen vor der Sünde als einen todfreien und unſterblichen gedacht habe. Wenn anderwärts (1 Kor. 15, 35—38. 47. 50. 53. 2 Kor. 5, 1, vgl. Weish. 7, 1) der menſchliche Körper als ein ſeiner Natur nach vergänglicher und verweslicher geſchildert wird, ſo beweiſet dieſes nur, daß Paulus dem Menſchen nicht eine Unſterblichkeit zugeſchrieben hat, die ihm φύσει zukäme, ſondern nur eine ſolche, die ihm von Gott auf wunderhafte Weiſe verliehen wäre, und daß er ſich die Möglichkeit gedacht hat, daß auch der irdiſche, verwesliche Leib des Menſchen durch Gottes Macht in einen unvergänglichen und unſterblichen, wie er dem jenſeitigen Seyn des Menſchen entſpricht, verwandelt werden könnte. Dieſes letztere ſcheint wenigſtens daraus hervorzugehen, daß nach 1 Theſſ. 4, 15 — 17. 1

---

*) Dadurch ſtellt er ſich den Rabbinen an die Seite, welche die Stellen 1 Moſ. 2, 17; 3, 3 von dem geiſtigen Tode deuten. S. Reiche, Comm. z. Br. a. d. Röm. I. S. 367 ff.

Kor. 15, 51 die bei der Wiederkunft Chriſti noch Lebenden mit ihrem irdiſchen, aber verwandelten und verklärten, Leibe unmittelbar in das vollendete Reich Gottes aufgenommen werden ſollen.*) Wenn man daher neuerlich behauptet hat**), daß der Apoſtel Paulus nicht lehre, daß der leibliche Tod als ſolcher die Folge der Sünde ſey, ſondern daß ſich ſeine derartigen Aeußerungen nur auf die Form des Todes bezögen, auf die Art, wie derſelbe — als Strafe für die Sünde — in das Bewußtſeyn aufgenommen werde, ſo liegt dieſer Gedanke gewiß mit in der pauliniſchen Lehre und findet ſich überall da ausgeſprochen, wo der Tod unter den Geſichtspunkt eines κρῖμα oder κατάκριμα geſtellt (Röm. 5, 16 ff.) und ihm ein Stachel (κέντρον) zugeſchrieben wird (1 Kor. 15, 55. 56***); vgl. Hebr. 1, 4; 2, 15), und mag darum immerhin als der eigentliche dogmatiſche Kern der Lehre Pauli feſtgehalten werden. Allein gegen den klaren Sinn anderweitiger pauliniſcher Aeußerungen verſtößt es und in dieſelben hineingetragen muß es ſcheinen, wenn jenes als der alleinige Sinn der Lehre dieſes Apoſtels dargeſtellt wird.

---

*) S. Schott, in Röhr's Magazin 1831. 2 H. S. 14.

**) S. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 354 f. Schleiermacher, der chriſtl Glaube I. S. 463. Uſteri, a. a. O. S. 33—35 und die Bemerkungen von Lücke ebendaſ. S. 379 ff. Klaiber, a. a. O. S. 42—45. Kern, a. a. O. S. 86 ff.

***) Mit der Erklärung dieſer Stelle bei Krabbe a. a. O. S. 200, daß bei dem Ausdruck des Stachels, welcher dem Tode zugeſchrieben wird, das tertium comparationis nicht das Verwundende, Schmerz Erregende, ſondern das Stimulirende, Wirkſammachende ſey, und daß die Sünde des Todes Stachel genannt werde, weil ſie den Tod in ſeine Wirkſamkeit ſetzt — können wir uns nicht befreunden, weil ſie ganz gegen den Zuſammenhang zu ſeyn ſcheint. Vgl. V. 55: ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος;

§. 2.

Die Bedingung der Sünde im Menſchen iſt ſeine fleiſchliche Natur, ihr Grund ſein ſelbſtiſcher Eigenwille und ihre Urſache der Teufel als das Princip des Böſen in der Welt.

Da dem Menſchen von Natur doch ein göttliches Element eingepflanzt iſt, ſo muß das ſo eben dargeſtellte Verhältniß der Menſchheit zu Gott, nach welchem die Geſammtheit der Menſchen jenen göttlichen Keim im Innern mehr oder weniger in ſeiner Entwickelung gehemmt, ſich im Haß von dem Göttlichen abgekehrt, der Welt mit ihrer Liebe zugeneigt und ſo der Lüge und der Sünde ergeben hat, im höchſten Grade auffallend erſcheinen. In dem Maaße, als Gott ſelber urſprünglich die Gemeinſchaft mit dem Menſchen geknüpft hat, indem er ſein Wort ihm in die Seele gab, in dem Maaße muß es befremden, daß doch der Menſch in der autonomen Geſinnung des Haſſes es verſchmähete, auch ſeinerſeits das Band der Gemeinſchaft mit Gott zu knüpfen, und ſich in freiem Abfall von ihm trennte. Um einen genügenden Erklärungsgrund für dieſe Erſcheinung zu finden, fragt man daher billig, welches denn wohl die Urſache einer ſolchen allgemeinen Sündhaftigkeit und eines ſolchen durchgängigen Verderbens der Menſchheit ſey, vermöge deſſen ſie in der Finſterniß blieb, ſtatt das göttliche Licht, welches in ihr ſcheint, aufzunehmen und ſich durch daſſelbe erleuchten zu laſſen.

Da jeder Einzelne ohne Ausnahme, wie ſein eigenes Bewußtſeyn ihm bezeugt (1 Joh. 1, 8. 10), mit an dem ſündigen Gemeinleben der Menſchheit Theil nimmt, ſo werden wir zunächſt wohl veranlaßt, den Grund dieſer Erſcheinung in einer urſprünglichen eigenthümlichen Organiſation des menſchlichen Weſens zu ſuchen, vermöge deren eben ſo in dem

Menſchen von Natur ein Princip der Sünde liegt, wie ihm in dem Lichte des göttlichen Worts ein Keim und Princip des Lebens in Gott mitgetheilt iſt. Darauf weiſet uns Johannes ſelber hin, wenn er (1 Br. 2, 16) als verſchiedene Formen der Weltliebe, durch welche die Trennung von Gott vollzogen wird, die Fleiſches- und die Augenluſt aufführt und dadurch zu verſtehen giebt, daß die Sünde, als Begierde (ἐπιθυμία), in irgend einer Affektion der menſchlichen Natur (σάρξ) oder in einem Gliede des menſchlichen Körpers (ὀφθαλμοί) ihren Ausgangspunkt hat. Dieſes führt uns denn auf die Betrachtung der bibliſchen, beſonders johanneiſchen, Anthropologie, um zu erkennen, inwiefern in der eigenthümlichen Organiſation der menſchlichen Natur die Entſtehung der Sünde, als der Feindſchaft wider Gott, begründet ſey.*)

---

*) Die Aufſtellung eines bibliſchen anthropologiſchen Syſtemes hat viele Schwierigkeiten, weil die bibliſchen Schriftſteller ſelbſt fern davon waren, das Weſen des Meſchen philoſophiſch zu beſtimmen, ſondern die daſſelbe bezeichnenden Ausdrücke in der Unbeſtimmtheit und Vieldeutigkeit gebrauchten, in welcher ſie in der volksmäßigen Sprache und Denkweiſe gewöhnlich waren (ſ. Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. S. 321). Vgl. über dieſen Gegenſtand im Ganzen: Carus, Pſychologie der Hebräer. Leipzig 1809. *Roos*, fundamenta psychologiae ex s. scriptura collecta. Tub. 1769. *Olshausen*, de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta. Regiom. 1825 (Opuscc. etc. Berol. 1834. p. 143 sqq.). *Koppe*, Comm. in ep. ad Gal. Exc. IX. *Knapp*, Scripta var. argum. I. p. 183 sqq. Dav. Schulz, chriſtl. Lehre vom Abendm. 2 A. 1831. 3 Abſchn. S. 82 ff.; vorzüglich: Stirm, anthropologiſch-exegetiſche Unterſuchungen, in der Tübing. Zeitſchr. für Theol. 1834. 3 H. — Uſteri, Entwickelung des Paulin. Lehrbegr. S. 404 ff. Dähne, Entw. des paulin. Lehrbegr. §. 8. Not. 2—4. Klaiber, a. a. O. S. 21—31.

Zur Bezeichnung des menſchlichen Weſens, wie wir daſſelbe jetzt in Betrachtung zu ziehen haben, finden wir in der heil. Schrift hauptſächlich die Ausdrücke: σῶμα, σάρξ, ψυχή und πνεῦμα gebraucht. Dieſelben ſcheiden ſich ſo, daß σῶμα und ψυχή das rein kreatürliche Weſen des Menſchen von ſeiner phyſiſchen Seite, inſofern derſelbe ein Glied in der großen Reihe der Geſchöpfe Gottes bildet; σάρξ aber und πνεῦμα das Weſen des Menſchen von ſeiner ethiſchen Seite, nach ſeinem Verhältniß zu dem Göttlichen, beſchreibt. Das Wort σῶμα, welches überhaupt jedes aus einzelnen Theilen zuſammengeſetzte organiſche Ganze und dann das Reale, Weſenhafte, im Gegenſatze zu dem Nichtigen und Weſenloſen (vergl. Kol. 2, 17, wo es dem Schatten entgegenſtehet), bedeutet, bezeichnet den menſchlichen Leib als den materiellen, in die äußere Erſcheinung fallenden, Theil des menſchlichen Weſens, als die an ſich todte Maſſe, welche erſt durch den immateriellen Theil, die Seele, belebt wird, und deren ſich dieſe, die das eigentliche Agens im Menſchen iſt, als ihres Organs bedient. Dieſe ſelbſt wird mit dem Namen ψυχή benannt und theils als das bloß animaliſche Lebensprincip (Ev. Joh. 10, 11. 15. 17; 13, 37. 38; 15, 13. 1 Br. 3, 16), theils als die Quelle und der Inbegriff alles Geiſtigen, als das Empfindende und Denkende in dem Menſchen (Ev. Joh. 10, 24; 12, 27. 3 Br. 2), welches ſeinen unſterblichen Theil ausmacht (Matth. 10, 28; vergl. auch das Oxymoron Matth. 10, 39; 16, 25. Joh. 12, 25), betrachtet. Das Wort σάρξ nun bezeichnet den ganzen Menſchen, wie er aus Leib und Seele (σῶμα und ψυχή) beſtehet, als ein ſinnliches, irdiſches Weſen, im Gegenſatze zu Gott, dem Geiſtigen und Ewigen und Himmliſchen. (Vgl. 1 Moſ. 6, 3. 1 Kor. 15, 50). So ſtehet ſich Gott und „alles Fleiſch" gegenüber AG. 2,

17 (Joel 3, 2); der Logos, der bei Gott war, iſt im „Fleiſche" erſchienen (Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 3. 2 Joh. 7. vgl. Hebr. 2, 14); der Chriſt hat bei ſeinem Streben nach Heiligung, um der Verſuchung zu entgehen, nicht zu kämpfen mit „Fleiſch und Blut", ſondern mit übermenſchlichen höheren Mächten (Eph. 6, 12), ſo wie auch höhere Offenbarungen über göttliche Dinge, eben weil ſie ſolche ſind, nicht menſchlichen Urſprungs ſeyn und nicht von „Fleiſch und Blut" ausgehen können (Matth. 16, 17. Gal. 1, 16). Daher bedeutet denn die Formel „alles Fleiſch" (כָּל־בָּשָׂר, πᾶσα σάρξ) entweder die Geſammtheit der Menſchen (AG. 2, 17. Joh. 17, 2), oder die Geſammtheit aller lebenden Weſen, inſofern ſie mit einem von einer Seele (ψυχή) belebten Körper (σῶμα) bekleidet ſind (1 Moſ. 6, 13. 17), als die Kreatur überhaupt in ihrem Unterſchiede von Gott, dem Schöpfer.*) Es iſt daher das Fleiſch an ſich keineswegs ſchon das Böſe oder das ſündliche Princip, welches nothwendig die ſündige That hervorrufen und aus ſich entwickeln müßte. Denn, da die Sinnlichkeit mit zu dem Weſen des Menſchen gehört und ihn als einen Theil der Kreatur, Gotte gegenüber, charakteriſirt, ſo würde man, wollte man ſie an ſich ſchon für das Sündliche halten, nothwendig zu der manichäiſchen Vorſtellung hingedrängt werden, nach welcher die Materie überhaupt als Sitz und Quelle des Böſen betrachtet wird, oder man würde Gott, den Schöpfer des Menſchen, als den Urheber des Böſen anſehen müſſen, im Widerſpruch

*) S. Lücke, Comm. über das Ev. Joh. II. S. 125: Σάρξ bezeichnet „überall nicht die Sinnlichkeit, als ſolche, ſondern das lebendig Menſchliche bald im Gegenſatz gegen Gott, bald im Gegenſatz gegen das Himmliſche, Ueberirdiſche, Pneumatiſche überhaupt —, aber ohne die Nebenbedeutung des an ſich Böſen." — Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 349 f.

mit der heil. Schrift, nach welcher von dem abſolut Guten und Heiligen nichts Böſes und Unheiliges herrühren kann. Zugleich ergiebt ſich aus jenem Begriffe von Fleiſch, daß es, als die ſinnliche, kreatürliche Seite der menſchlichen Natur, auch dasjenige iſt, wodurch der Menſch mit der Sinnenwelt, dem *κόσμος*, in Verbindung ſtehet, und welches unmittelbar die Eindrücke, die dieſe auf den Menſchen macht, empfängt und aufnimmt. Da nun jeder Trieb zum Handeln oder überhaupt zu einer Lebensäußerung nur unter der Bedingung irgend einer Erregung durch die Außenwelt vorhanden ſeyn kann, ſo wird auch das Fleiſch, wodurch der Menſch mit der Welt zuſammenhängt, von dieſer erregt werden und ein Trieb (*ὁρμή*) in ihm ſtatt finden können. Inſofern das Fleiſch ſolcher Erregung fähig iſt, wird ihm daher ein Wollen (*θέλημα τῆς σαρκός* Joh. 1, 13) oder Begehren (*ἐπιθυμία τῆς σαρκός* 1 Joh. 2, 16) zugeſchrieben. In dieſem letzteren Sinne, indem die *σάρξ* in ihrer ſinnlichen Erregung, mit ihrem Wollen und Begehren, allein auf den *κόσμος* gerichtet gedacht wird, hat das Wort immer eine übele Bedeutung und bezeichnet das Sündhafte, weil ſie in dem Maaße, als ſie, von dem *κόσμος* afficirt und erregt, ſich durch denſelben beſtimmen läßt, ſich in ihrem Zwieſpalte mit Gott und dem Göttlichen darſtellt.*) Hieraus erhellet, daß der Begriff des Fleiſches zu eng gefaßt wird, wenn man denſelben nur auf die Sinn-

*) „Nicht das Fleiſch an ſich ſelbſt, ſondern das fleiſchlich Geſinntſeyn macht den Menſchen zum Sünder.“ Kern, a. a. O. S. 5. Demnach würde es noch einer genaueren Beſtimmung bedürfen, wenn es bei Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 360, heißt: „das Fleiſch — iſt von der im verwahrloſten Leben, angewachſenen, durchgeführten, beſtehenden Verdorbenheit zu verſtehen.“ Vgl. Stirm, a. a. O. S. 17—23.

lichkeit beziehet. Denn da auch Regungen des rein ſelbſtiſchen, von Gott abgewandten Princips von der *σάρξ* hergeleitet werden (Gal. 5, 15 ff. Kol. 2, 18 ff.), ſo muß das Wort in ſeinem ethiſchen Sinne eben dieſes Princip ſelbſt mit bedeuten. — Den Gegenſatz zu *σάρξ* bildet das *πνεῦμα*. Zunächſt wird durch dieſen Ausdruck, nach Maaßgabe ſeiner eigentlichen Bedeutung von Hauch, Wind (Joh. 3, 8; vgl. das hebr. רוּחַ), der Athem des Menſchen bezeichnet (Joh. 19, 30), das, worin das phyſiſche Leben des Menſchen ſich manifeſtirt. Dann aber bezeichnet es vorzugsweiſe die gottverwandte Seite der menſchlichen Natur, die Seele des Menſchen, inſofern ſie — ein Hauch aus Gottes Munde (1 Moſ. 2, 7) — das Organ iſt, durch welches der Menſch das göttliche Wort in ſich aufnimmt, und das Princip, von welchem die Lebensäußerungen, durch die der Menſch ſein Verhältniß zu Gott feſtſtellt, ausgehen. Dieſes beides, daß *πνεῦμα* das geiſtig-göttliche Weſen im Menſchen bedeutet, wodurch derſelbe mit Gott ſelber zuſammenhängt, und daß es die Seele, ſein Subſtrat, als Thätigkeitsprincip und als in Energie begriffen darſtellt, iſt der charakteriſtiſche Begriff dieſes Worts, wodurch ſich namentlich ſein Verhältniß zu *σάρξ* und *ψυχή* beſtimmt. Mit dem erſteren nämlich hat *πνεῦμα* das andere Merkmal gemein, daß es den Begriff der Energie involvirt und als belebendes Princip ſich darſtellt (wie dieſes die Formeln: *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, — *τῆς πλάνης* 1 Joh. 4, 6 — *γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος* u. a. zeigen); unterſcheidet ſich aber von ihm dadurch, daß es, während jenes mehr auf Seiten des *σῶμα* liegt und die *ψυχή* nur inſofern mit befaßt, als der Körper von ihr beſeelt iſt und in ſeiner innigen Verbindung mit ihr die konkrete Perſönlichkeit des Menſchen konſtituirt, mehr Verwandtſchaft mit der *ψυχή* hat und das menſchliche Weſen nach ſeiner edle-

ren Seite, in ſeinem Unterſchiede von dem σῶμα und in ſeiner Unabhängigkeit von dieſem betrachtet, bezeichnet, und tritt endlich mit der σάρξ in geraden Gegenſatz und Widerſtreit, indem bei dieſer der ihr einwohnende Trieb auf die Welt und das Sinnliche, bei dem πνεῦμα aber das Wollen und Streben auf das Ueberſinnliche und Göttliche gerichtet iſt (Joh. 3, 6. Gal. 5, 17. Röm. 7, 14 ff.). Die ψυχή aber hat mit dem πνεῦμα das gemein, daß ſie auch, wie dieſes, häufig den edleren Theil des menſchlichen Weſens, den Sitz der geiſtigen Vermögen, bezeichnet; dann aber ſcheinen, wenn ſich auch zwiſchen dem hebräiſchen נֶפֶשׁ und רוּחַ kein beſtimmter Unterſchied nachweiſen laſſen ſollte*), doch auf dem neuteſtamentlichen Gebiete πνεῦμα und ψυχή ſo geſchieden, daß dieſes die Seele des Menſchen an ſich, jenes dieſelbe in irgend einem Affekte oder in Erregung gedacht bezeichnet (vgl. Joh. 11, 33; 13, 21. Mark. 2, 8; 8, 12. AG. 17, 16. 2 Kor. 2, 12; 7, 13. 1 Kor. 16, 18); daß dieſes nie ohne ein σῶμα, das ſein Organ iſt und von welchem es irgendwie abhängig erſcheint, vorzuſtellen iſt, jenes aber geradezu einen Gegenſatz zu dem σῶμα bildet, indem es das Immaterielle, Schrankenloſe an ſich bedeutet (Joh. 4, 24), und daß dieſes nur der Stoff und die Subſtanz iſt, deren ſich jenes, als Kraft, bemächtigt, und die es beherrſcht, um ſie zu veredeln und der Beſtimmung, die ſie vom Schöpfer erhalten hat, entgegenzuführen, ſo daß die ψυχή zwar ohne das πνεῦμα, dieſes aber nicht ohne jene beſtehen kann, indem es nur an ihr haften und durch ſie

---

*) S. Baumgarten-Cruſius, a. a. O. S. 322: „Einen Unterſchied zwiſchen נֶפֶשׁ und רוּחַ möchten wir, wenigſtens im hebräiſchen Alterthume, nicht annehmen: Seele bedeutete wohl mehr die Subſtanz, Geiſt, die Würkſamkeit.“

ſich äußern kann (vgl. Jud. 19: *ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*).

Hiernach ſiehet man leicht, daß die eigentliche Bedingung der Sünde in dem **Fleiſche** des Menſchen liegt. Es kommt nämlich die Sünde zu Stande, indem das Gottesbewußtſeyn, das in dem **Geiſte** (*πνεῦμα*) begründet iſt und kraft deſſen der Menſch die Einigung mit Gott ſucht, von dem Reize, welchen die **Welt** (*κόσμος*) durch den **Leib** (*ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* 1 Joh. 2, 16) auf das **Fleiſch** des Menſchen ausübt, dermaßen überwogen wird, daß in Form der **Begierde** (*ἐπιθυμία*) das Streben entſtehet, ſich an die Welt hinzugeben und ſein Leben in das Irdiſche zu verſenken. Indem auf dieſe Weiſe die **Weltliebe** ſich äußert, welche den Haß und die Feindſchaft gegen Gott vorausſetzt, iſt mit ihr zugleich die Sünde gegeben. Da nun in dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchen, in welchem er vermöge ſeines phyſiſchen Weſens eben ſo mit der Welt zuſammenhängt, wie er in ſeiner geiſtigen Natur mit Gott verbunden iſt und in ihr die Anlage zur vollkommenen Gemeinſchaft mit Gott beſitzt, ein Gleichgewicht der Potenzen angenommen werden muß, die ihn theils zu dem Einen, der Welt, theils dem Anderen, Gott, hinziehen, ſo fragt ſich, wie ſich die überwiegende Richtung nach der Welt, welche bei der Sünde vorausgeſetzt wird, erklären laſſe. Wollte man ſich auf die Priorität der Entwickelung des phyſiſchen Weſens und der dadurch bedingten ſinnlichen Natur im Menſchen berufen, durch welche eine größere Macht der Begierde und ein die Liebe zu Gott überwiegender Hang nach der Seite der Welt hin hervorgerufen werde, ſo iſt dieſe Thatſache in dem jetzigen Gemeinleben der Menſchheit ohne Weiteres als wahr zuzugeſtehen. Allein abgeſehen davon, daß nach der Lehre der heil. Schrift der erſte Menſch nicht geboren, ſondern als

ſchon vollkommen phyſiſch und geiſtig entwickelt geſchaffen wurde, und alſo bei ihm jene Priorität und Uebermacht des ſinnlichen Triebs nicht ſtatt finden konnte; abgeſehen auch davon, daß in der Schrift die Entſtehung der Sünde nirgends auf jene Weiſe erklärt wird: ſo würde, da doch das Voraneilen des niederen Triebes vor dem höheren in der phyſiſchen Organiſation des Menſchen begründet iſt und auf einem von Gott ihm anerſchaffenen natürlichen Geſetze beruhet, die Sünde immer als etwas Nothwendiges am Menſchen erſcheinen, und mithin der Begriff der Sünde als einer freien That des Menſchen, welche das Bewußtſeyn der Schuld in ihm erzeugt, aufgehoben ſeyn. Wir werden daher auf keine Weiſe die ſinnliche Natur des Menſchen (σάρξ) an ſich als deu Sitz und den Grund der Sünde betrachten können, ſondern dieſelbe nur als den Boden anzuſehen haben, auf welchem die Sünde ſich erzeugt und ihre Herrſchaft übt, ſo daß die Sünde ohne das Fleiſch freilich nicht möglich wäre, aber durch das Fleiſch auch keineswegs nothwendig wird. Der eigentliche und letzte Grund der Sünde iſt vielmehr in dem eigenen freien Willen des Menſchen zu ſuchen, in welchem er ein Princip der Selbſtbeſtimmung in ſich hat, — in der Selbſucht, welche nichts Anderes iſt, als das Verlangen, Gotte gegenüber für ſich ſelbſt beſtehen und etwas ſeyn zu wollen, oder als die „tiefe geheime Neigung, den Willen des Ich's gegen den höheren Vernunftwillen, in welchem ſich der göttliche Wille ausſpricht, geltend zu machen, und ſo die göttliche Ordnung zu verkehren.“ *)

---

*) Kern, a. a. O. S. 13; vgl. auch das folg. — Klaiber, a. a. O. S. 31—34. — Nitzſch, a. a. O. §. 105: „Das gleichartige Princip der Lüge und des Gelüſtens aber iſt die Selbſt-

Auf dieſe Weiſe iſt die Geneſis der Sünde hauptſächlich von dem Apoſtel Paulus beſchrieben Röm. 7, 7 ff. Es nimmt hier der Apoſtel ein doppeltes, ſich gegenſeitig widerſtreitendes Princip im Menſchen an: ein geiſtiges (πνεῦμα), das er durch den Ausdruck „Ich" (ἐγώ) und „der innere Menſch" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) bezeichnet, und das in dem νοῦς ſeinen Sitz hat, und ein fleiſchliches (σάρξ), das er ſchlechthin Sünde (ἡ ἁμαρτία) nennt, und welches dem Körper inhärirt (νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσί μου). Der Wille und der Trieb des erſteren iſt ſtets auf das Gute (τὸ ἀγαθόν) gerichtet; allein es wird von dem anderen ſo beherrſcht und von deſſen Uebermacht ſo bezwungen, daß es ſeinen eigenen Willen nicht auszuführen vermag, ſondern, dem fleiſchlichen Principe dienſtbar, gerade das wirkt, was es nicht will und was es haßt. Und hierin offenbart ſich eben die Sünde in ihrem eigentlichen Weſen, daß der Menſch, welcher ihr fröhnt, dadurch wider ſein eigenes beſſeres Erkennen handelt (ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω), daß er nicht etwa blind und bewußtlos dem fleiſchlichen Triebe folgt, ſondern daß er das göttliche Geſetz, welches das Gute und Heilige gebietet, kennt und mit ihm harmonirt (σύμφημι τῷ νόμῳ), und dennoch, indem er es nach ſeinem geiſtigen Principe ausüben will, von dem fleiſchlichen Principe überwältigt wird, ſo daß er dem in ihm liegenden Triebe (ἐπιθυμία) folgt und wider ſein eigenes beſſeres Wiſſen und Gewiſſen handelt. Ja,

---

ſucht, die allein in ihrer erſten Entſtehung und Urſachlichkeit unerklärbar bleibt und doch alles erklärt." — Da nämlich die Selbſtſucht ſelber ſchon das Böſe iſt, ſo muß man allerdings ſagen, daß es von dem Daſeyn des Böſen keinen anderen Grund gebe als das Böſe ſelbſt. S. Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner. 4 A. S. 23 ff.

das Princip der Sünde iſt nur inſofern wirkſam und mächtig, als der Menſch ſich des Guten und Heiligen, welches das Geſetz gebietet, bewußt iſt. Ohne das Geſetz iſt die Sünde todt (χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά). Erſt wenn das Bewußtſeyn des Geſetzes im Menſchen erwacht, da erwacht auch alſobald das Princip der Sünde und verführt den Menſchen, daß er das Geſetz übertritt und ſtatt des Heils, das er durch des Geſetzes Erfüllung ſich hätte erwerben können, den Tod zum Lohn davonträgt (ἡ γὰρ ἁμαρτία — διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με καὶ δι᾽ αὐτῆς ἀπέκτεινεν). So iſt alſo das Princip der Sünde nicht nur wider das Geſetz, welches, als Ausdruck des göttlichen Willens, heilig und gerecht und gut (V. 12) iſt; ſondern es nimmt auch an dem Geſetze erſt den Anlaß zu ſeiner Wirkſamkeit (ἡ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα) und iſt nur inſofern thätig, als das Bewußtſeyn von Gottes Willen in dem Menſchen vorhanden iſt. Dadurch charakteriſirt ſich dann dieſes Princip der Sünde als etwas Urſprüngliches, Freies und von Gott Unabhängiges in dem Menſchen, das der Widerpart des Göttlichen iſt, und das, wenn das geiſtige Princip in dem Gottesbewußtſeyn ruhet und auf das Gute gerichtet iſt, um ſich mit Gott zu einigen, in dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſeinen Sitz hat und nur die Befriedigung ſeiner eigenen Begierde ſucht. — In ganz gleichem Sinne äußert ſich über die Entſtehung der Sünde Jakobus in dem klaſſiſchen Spruche 1, 14. 15, in welchem jede zum Hervortreten des Böſen etwa mitwirkende göttliche Kauſſalität negirt und dagegen die eigene Begierde des Menſchen (ἡ ἰδία ἐπιθυμία) als das urſprüngliche ſollicitirende Princip dargeſtellt wird, welches, nachdem es einmal durch das Hinzutreten irgend eines anderen ſollicitirenden Moments befruchtet iſt (συλλαβοῦσα), ſogleich auch die

Sünde gebiert. Darum iſt auch das Aufgeben der Selbſtſucht und die Unterwerfung unter Gott (4, 7) das einzige Mittel, um ſich von der Sünde frei zu erhalten. — Nicht anders ſpricht ſich auch der Erlöſer ſelber über den tiefſten Grund der Sünde aus. Es genügt hier, nur auf Einiges aufmerkſam zu machen. Indem der Herr lehrt, daß von dem Herzen des Menſchen alle Sünde ausgehe (Matth. 15, 19), zeigt er eben an, daß der eigene Wille des Menſchen, in ſeiner Lostrennung vom göttlichen Willen, die Quelle alles Böſen iſt. Es iſt dieſes ein Gedanke, welcher noch klarer in dem Gleichniſſe vom verlorenen Sohne (Luk. 15) ausgeſprochen iſt. Denn indem dieſer dadurch fällt, daß er ſein Erbtheil herausfordert und das Vaterhaus verläßt, iſt ja eben auch das Fürſichſeynwollen und das Streben nach Unabhängigkeit von Gott als Grund der Sünde dargeſtellt. Auch ſiehet man, daß der Erlöſer jene Selbſtſucht als den wahren und eigentlichen Grund aller Sünde erkennt, wenn er in ſo vielen ſeiner Reden als Erforderniß der Bürger des Gottesreichs, von welchem die Sünde ausſchließt, das Aufgeben ſeiner ſelbſt und der eigenen Neigung, das Ablaſſen von dem Trachten nach dem Irdiſchen und Zeitlichen, das gottergebene Dulden und Leiden, die liebevolle Erniedrigung unter Andere und die reine Demuth des Herzens aufſtellt. Vorzüglich aber gehören hieher Ausſprüche Jeſu bei Johannes, wie das Wort 8, 44, welches lehrt, daß auch bei dem Teufel die Quelle der Sünde in ihm ſelbſt, in ſeiner ſelbſtſtändig von Gott ſich entfernenden Willensrichtung liege (ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ), und daß die Juden dadurch ihre innere Gemeinſchaft mit dem Teufel beurkundeten, daß ſie mit freier Wahl ſeine Lüſte ausübten (θέλετε ποιεῖν); und 5, 40, wo er den Juden vorwirft, daß, obwohl ſie ihn in der Schrift als Meſſias bezeugt anerkennen müßten, ihr Sinn

doch ſo von dem Göttlichen abgekehrt ſey, daß ſie nicht an ihn glauben wollten, um das Leben zu erlangen.

Wenn wir demnach auf die eigene Neigung des menſchlichen Willens, als auf den letzten Grund der Sünde, geführt werden, und daher dieſer letzte Grund auch bei der Sünde des erſten Menſchen angenommen werden muß, ſo ſcheint ſich daraus ein Widerſpruch mit der Behauptung, die wir oben feſtgeſtellt haben, zu ergeben, daß der urſprüngliche Zuſtand des Menſchen zwar ein Zuſtand bewußtloſer und negativer Sündenfreiheit, aber nicht ein ſolcher geweſen ſey, welcher den Keim zur Sünde, der ſich nothwendig und von ſelbſt hätte entwickeln müſſen, ſchon in ſich beſchloſſen gehabt hätte. Denn ſündlos konnte jener Zuſtand nur ſo lange ſeyn, als das geiſtige (πνεῦμα) und fleiſchliche Princip (σάρξ) in harmoniſchem Verhältniſſe neben einander beſtanden, ohne daß ſich der Menſch eines Widerſtreits zwiſchen beiden bewußt war, und ohne daß ſich das Fleiſch durch die Begierde (ἐπιθυμία) den Forderungen des Geiſtes zuwider äußerte. Die Sünde aber trat mit dem Momente ein, in welchem die ſelbſtſüchtige Neigung des Ich ſich mit dem Bewußtſeyn des Gegenſatzes, in welchen ſie dadurch mit dem göttlichen Willen trat, zu befriedigen ſtrebte. Da nun dieſe ſelbſtſüchtige Neigung ein Produkt des eigenen freien Willens des Menſchen iſt, ſo ſcheint dieſelbe, und mit ihr die Quelle der Sünde, in dem Weſen des Menſchen ſelber ſchon mit geſetzt und begründet zu ſeyn. Dieſer Folgerung, nach welcher wir immer Gott irgendwie als den Urheber des Böſen anſehen müßten, können wir uns nur dadurch entziehen, daß wir ſagen, der Reiz zur Entſtehung und dem Hervortreten jener freien, ſelbſtſüchtigen Neigung des Eigenwillens gehe nicht ſelber wieder vom Menſchen aus und liege nicht in dem Menſchen ſelbſt, ſondern in etwas außer dem Men-

ſchen, was dann in Bezug auf dieſen die Rolle des Verführers ſpielt. Indem durch die äußere Verführung, welche in der Form der Lüge auftritt, bei dem Menſchen das Bewußtſeyn der eigenen Perſönlichkeit in ſeinem Unterſchiede von Gott geweckt und dadurch der Eigenwille hervorgerufen wird, welcher ſeinerſeits, durch die fleiſchliche Luſt gereizt und genährt, die That der Sünde erzeugt*), tritt damit die Sünde nicht als eine einzelne That in das Leben des Menſchen ein; ſondern der ſelbſtiſche Eigenwille, einmal geweckt und durch die σάρξ mit der Außenwelt ſo in Verbindung geſetzt, daß dieſe durch einen ſtetigen Reiz die Begierde hervorlocken muß, bildet ein Princip der Sünde, welches nun fortwährend wirkſam ſeyn, welches ſtets neue Sünden nach der erſten gebären und ſo das geſammte Leben des Menſchen vergiften und depraviren muß. Wenn nun hierbei allerdings eine Empfänglichkeit des Menſchen für die Lüge der Verſuchung vorausgeſetzt wird, indem dieſe doch etwas Verwandtes im Menſchen vorfinden muß, welches ihrer Stimme Gehör leihet und woran ſie ſich anſchließen kann, ſo dürfte man deßhalb doch kaum berechtigt ſeyn, ſchon auf eine urſprüngliche, der menſchlichen Natur im Keime wenigſtens einwohnende Sündhaftigkeit zu ſchließen.**) Denn ein ſolcher Schluß könnte nur

---

*) Dieſer Hergang bei Entſtehung der Sünde iſt auch in der Erzählung vom Sündenfall der Protoplaſten 1 Moſ. 3 beſchrieben. Vergl. V. 4 die Rede der Schlange und V. 6: וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם: Inſofern die Sünde auf der Lüge beruhet, welche dem Menſchen vorſpiegelt, daß er in dem Begehen der Sünde irgendwie ſein Heil finden werde (vgl. 1 Moſ. 3, 5: ihr werdet ſeyn wie Gott), wird ſie von **Paulus** als **Täuſchung** (ἀπάτη) bezeichnet. Röm. 7, 11. Eph. 4, 22: ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης. Vgl. Hebr. 3, 13.

) S. **Schleiermacher, der chriſtl. Glaube. 1 B. S.

dann gelten, wenn man die Freiheit, mit welcher der Menſch auch in der Verführung ſeinen Eigenwillen als einen ſelbſtſüchtigen, von dem göttlichen Willen geſonderten, in ſein Bewußtſeyn aufnimmt, verkennt und die bloße Fähigkeit zu ſündigen als ein Prädeterminirtſeyn zur Sünde anſiehet. Wenn auch der Eigenwille des Menſchen allerdings durch die Verführung nicht erſt erzeugt, ſondern nur hervorgerufen und aus dem Schlummer erweckt wird, ſo iſt es doch das Werk des von außen andringenden verführenden Moments, daß ſich dieſer Eigenwille des Menſchen in ſeinem Gegenſatz gegen den göttlichen Willen weiß und ſich ſo als Selbſtſucht konſtituirt, und inſofern tritt allerdings durch die Verführung zur Sünde ein Neues, vorher noch nicht Vorhandenes, in die menſchliche Natur ein.*) Schwerlich dürfte man auch mit Recht entgegnen, daß man ja die Erzählung vom Sündenfalle in der Geneſis unmöglich buchſtäblich deuten dürfe und daß man demnach in der Rede der Schlange nur ein Symbol des inneren Selbſtgeſprächs der Eva anzuerkennen habe. Denn verhielte ſich dieſes in der That ſo, warum wäre dann überhaupt die Schlange, die doch dann eine ganz müßige Rolle ſpielte, als ein eigenes wirkendes Moment beim Sündenfall mit aufgeführt; warum hieße es nicht einfach: „und Eva ſprach bei ſich ſelbſt" ꝛc.; warum endlich trüge dann die Schlange vom göttlichen Fluche auch ihr beſonderes Theil davon 1 Moſ. 3, 14. 15? Es wird alſo wohl dabei bleiben müſſen: wie wenig man auch geneigt ſeyn möge, jene Erzählung ganz buchſtäblich aufzufaſſen, und

---

430 ff. 448 ff. — Uſteri gegen Lücke, im paulin. Lehrbegr. S. 382 ff.

*) S. Kern, a. a. O. S. 47—51. Krabbe, a. a. O. S. 57 ff. 132 ff.

worein man auch die Bedeutung der Schlange ſetzen möge; immer wird man ſie doch als Symbol für ein von außen auf den Menſchen eindringendes verführendes Moment betrachten müſſen.

Indem wir ſo einerſeits den letzten Grund der Sünde in dem eigenen ſelbſtſüchtigen Willen des Menſchen ſuchen, andererſeits aber dieſen ſelbſtſüchtigen Willen als ſolchen unter den Einfluß eines außerhalb des Menſchen liegenden verführenden Moments geſtellt denken müſſen; werden wir am Ende auf die Annahme eines dem Guten, welches in Gott iſt, entgegengeſetzten Reiches des Böſen (τὸ ἀγαθόν — κακόν 3 Joh. 11), in welchem alle Verführung zur Sünde ihren Sitz und Quell hat, geführt.*) Das Verhältniß dieſes beiderſeitigen Reiches zum Menſchen wird dann dieſes ſeyn, daß, während der Menſch durch das göttliche Wort, welches vermittelſt des Lichtes des Logos in ſein Inneres gepflanzet iſt, den Keim des göttlichen Lebens als ein Princip in ſich ſelber trägt und dadurch ſeine Verbindung mit Gott bekundet, das Böſe als eine ihm urſprünglich fremde Macht von außen auf ihn eindringt und von der fleiſchlichen Natur des Menſchen dergeſtalt Beſitz nimmt, daß dieſelbe im Widerſtreite mit dem Geiſte ihre eigene Begierde, ſtatt Gottes Gebot, zum Geſetz ihres Handelns erhebt. In=

*) Dieſe Annahme iſt auf der einen Seite noch weit entfernt, eine rein dualiſtiſche zu ſeyn, indem dabei immer feſt zu halten iſt, daß das Böſe nicht etwas Poſitives, ſondern nur die Negation des Guten iſt. Auf der anderen Seite vermiſcht ſie auch nicht Gutes und Böſes, indem ſie etwa zu der Konſequenz führte, daß das Böſe von Gott abgeleitet werden müßte. Denn das Böſe iſt nicht geſchaffen oder gemacht, ſondern geſetzt und gegeben. Vergl. hierüber Schleiermacher Homilien über Joh., S. 8—9.

dem ſo das Böſe in dem Menſchen wirkſam wird, entſtehet der andere Gegenſatz zwiſchen der Wahrheit und Gerechtigkeit auf der einen und der Lüge und der Sünde auf der anderen Seite, wie wir dieſes beides oben betrachtet haben.

Jener eben bezeichnete Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen erſcheint nun bei Johannes in der Form eines Gegenſatzes zwiſchen Gott und dem Teufel (διάβολος 1 Joh. 3, 8. 10), welcher als Princip des Böſen auch ſchlechthin der Böſe (ὁ πονηρός 1 Joh. 2, 13. 14; 3, 12; 5, 18. 19; vgl. Matth. 13, 19. 38; 5, 37? 39?; 6, 13? Joh. 17, 15. 2 Theſſ. 3, 3) genannt wird.*) — Die Lehre vom Satan und den Dämonen**) iſt, wenigſtens in der Form, in der ſie in dem N. T. als Volksglaube der Juden und als Gegenſtand auch der chriſtlichen Offenbarung erſcheint, dem A. T. fremd. Denn auf dem altteſtamentlichen ſpekulationsloſen religiöſen Standpunkte war es ganz der hebräiſchen lebendigen Gottesidee angemeſſen, auch die Aeußerungen des Böſen als ein Werk Gottes anzuſehen, das dazu diente, Jehovah's Macht zu offenbaren. Höchſtens dachte man ſich böſe Engel als Vollſtrecker des göttlichen Willens zum

---

*) Dieſe beiden Namen ſcheinen ſich ſo zu einander zu verhalten, daß der letzte den Satan eben nur als das perſonificirte Princip des Böſen überhaupt bezeichnet, wie dieſes ſchon daraus hervorgehet, daß an machen Stellen, wo πονηρός mit dem Artikel in casu obliquo vorkommt, zweifelhaft iſt, ob man es als masculinum, oder als neutrum zu faſſen habe; während der erſtere den Satan als ein perſönlich-individuelles Weſen, anderen Perſonen gegenüber, darſtellt.

**) S. de Wette, Bibl. Dogm. §. 171—175. 240—242. 269—271. Matthäi, d. Religionsglaube der Apoſtel Jeſu II. §. 67—79. Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. §. 40. v. Cölln, Bibl. Theol. I. S. 198. 420 ff. II. S. 69 ff. 229 bis 239.

Verderben der Menſchen. Erſt als im Exil nicht ohne mannigfachen Einfluß der orientaliſchen dualiſtiſchen Religionsſyſteme auch unter den Juden der Sinn für Reflexion über das göttliche Weſen an ſich geweckt ward, und dieſelben einzelne Beſtandtheile jener Syſteme in ihren Religionsglauben aufnahmen, ſcheint ſich die Lehre vom Satan und ſeinem Reiche gebildet zu haben, in welcher man ein willkommenes Mittel fand, um das Böſe in der Welt von einer anderen Kauſſalität, als von Gott, welchem als abſolutem Lichte durchaus keine Gemeinſchaft mit dem Böſen zugeſchrieben werden konnte, abzuleiten.*) Eines der früheſten Zeugniſſe von dem Vorhandenſeyn der Vorſtellung eines Satans, als eines böſen, Gott feindlichen, Weſens, finden wir im B. der Weish. 2, 24, wo es heißt, daß der Eintritt des Todes in das Leben des von Gott unſterblich geſchaffenen Menſchen durch den Neid des Teufels verurſacht ſey.**) Und ſo wurde es ſpä-

*) Von der Behauptung Olshauſen's (Bibl. Comment. I. S. 292), daß der Keim der neuteſtamentl. Dämonenlehre ſchon in den früheſten Schriften des A. T. enthalten ſey und daß, ohne fremdartigen Einfluß, der die Juden im babylon. Exil berührt haben ſoll, zu Hülfe zu rufen, eine Entwickelung dieſes Keimes aus dem Volksleben ſelbſt ſich denken laſſe — können wir nur ſo viel zugeben, daß die den Juden fremdartigen orientaliſchen Elemente der Dämonenlehre allerdings im A. T. Anſchließungspunkte fanden und auf deren Grund ſich weiter eigenthümlich ausbildeten. Die Idee vom Satan, als abſolut böſem Princip, iſt aber ſo wenig dem ſtreng monotheiſtiſchen Geiſte des A. T. angemeſſen, daß ſie ſich nur aus orientaliſchen dualiſtiſchen Religionsſyſtemen, wenn auch nicht gerade aus der Zendlehre, ableiten läßt.

**) Gegen die ſymboliſche Erklärung Dähne's (geſchichtl. Darſtellung, 2 Abthl. S. 172), welcher an dieſer St. unter διάβολος die Schlange verſtehen will, auf welche wegen ihrer verführe-

terhin unter den Juden ganz gewöhnlich, die Schlange, welche nach 1 Moſ. 3 die Rolle des Verführers ſpielt, vom Samael d. i. dem Satan zu deuten und, weil dieſer als Urheber der Sünde zugleich auch Urheber des Todes war, ihn mit dem Prädikat „Todesengel“ (מַלְאַךְ הַמָּוֶת) zu belegen.*) Auf dieſelbe Vorſtellung weiſet es auch hin, wenn Offenb. 12, 9; 20, 2 der Satan ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (הַנָּחָשׁ הַקַּדְמֹנִי, Tanchum. fol. 50, 2) genannt wird. Dieſe Meinungen von der dem Satan zukommenden Bedeutung und Wirkſamkeit bahnen uns den Weg zum Verſtändniß der johanneiſchen Aeußerungen über den Teufel.

Zuvörderſt iſt es eine häufig gemachte Bemerkung, daß ſich in den johanneiſchen Schriften durchaus keine Erwähnung von Dämonen finde, welche, unter ihrem Oberhaupte, dem Teufel, vereinigt, das Reich des Satans gebildet hätten, außer wo das Volk redend eingeführt wird, wie Ev. 7, 20; 8, 48 ff.; 10, 20, während doch derartige Vorſtellungen in den ſynoptiſchen Evangelien ſo oft und zwar in ſolcher Verbindung vorkommen, daß ſie von dem Erlöſer ſelbſt nicht widerlegt, ſondern ſogar gebilligt erſcheinen. Dieſe Erſcheinung dürfte kaum als bloß zufällig angeſehen werden können**), ſondern ſcheint vielmehr darin ihren Grund zu

---

riſchen, Gott läſternden Rede dieſer Name angewendet worden ſey, ſ. Grimm, Comm. z. d. St. S. 73 f.

*) S. die hieher gehörigen rabbiniſchen Ausſprüche bei *Schöttgen*, hor. hebr. et talm. in N. T. zu Joh. 8, 44. Vgl. Bleek, d. Br. a. d. Hebr. 2 Abth. 1 Hälfte. S. 334. Vgl. auch Ev. Nicod. C. 23 (cod. apocr. N. T. Tom. I. ed. *Thilo*, p. 376), wo der Teufel ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας — heißt.

**) S. Kaiſer, Bibl. Theol. I. S. 285. Matthäi, Religionsgl. der Ap. Jeſu II. S. 145. d. Not.

haben, daß Johannes, wie er bei der Geiſtigkeit ſeiner Gottesidee nicht des jüdiſchen Engelglaubens bedurfte, um ſich die Wirkſamkeit Gottes in der Welt zu verſinnlichen, ſo auch in der Ueberzeugung, daß eine unmittelbare geiſtige Wirkung des Satan möglich ſey, des Glaubens entbehren mochte, daß derſelbe als Princip des Böſen nur durch eine Mehrheit von niedrigen böſen Geiſtern ſeine Macht ausüben könne.*) Deſto beſtimmter äußert ſich Johannes über den Satan und ſein Verhältniß zur Sünde der Menſchen, wenn er die Sünde von einer Eingebung des Satan ableitet, welcher gleichſam Beſitz von dem Herzen des Menſchen nehme, wie er dieſes z. B. bei der That des Judas thut, welcher den Herrn verrieth (Ev. 13, 2. 27; vergl. Luk. 22, 3). Vorzüglich aber gehört hieher die Hauptſtelle 1 Br. 3, 8—10, vgl. das Wort des Erlöſers bei Joh. 8, 44. Hier wird von dem Teufel ausgeſagt, er ſündige von Anfang, und darum ſey jeder Sünder ein Kind des Teufels. Das Kauſſalverhältniß zwiſchen dieſen Sätzen iſt nur dann begreiflich, wenn man den Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς abſolut faßt von einem originalen und urſprünglichen Einwohnen der Sünde in dem Teufel, ſo daß dieſelbe in ihm nicht erſt einen Anfang zu nehmen brauchte. Dann würde die Schlußreihe etwa dieſe ſeyn: Wer aus Gott geboren iſt und den in ihn eingepflanzten göttlichen Keim zur Entwickelung gebracht hat, der **kann**, indem er ſo zu einem Kinde Gottes geworden iſt, gar nicht ſündigen (V. 9). Wer alſo ſündigt, der kann nicht aus Gott geboren ſeyn und ſich nicht dem Einfluß des göttlichen Lichts in ihm hingegeben haben, ſondern der muß ein fremdes Lebens-Ele-

---

*) S. über den ganzen Gegenſtand: *J. G. Schmid*, progr. doctrinae de diabolo in libris Joh. Ap. propositae brevis descriptio. Jen. 1800. 4.

ment in ſich aufgenommen haben, welches in einem urſprünglich böſen Principe, d. i. dem Teufel, ſeinen Sitz hat (wie der göttliche Keim in einem urſprünglich guten, d. i. in Gott, wohnt), ſo daß er, indem er von dem Teufel beſeelt iſt (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), ein Kind deſſelben wird.*) So wie nun die Sünde überhaupt ein Werk des Teufels iſt, ſo iſt ſie es insbeſondere in der Form, in welcher ſie als Haß, der dem Morde gleich iſt, erſcheint. Denn Kain, der ſeinen Bruder mordete, that dieß als ein vom Teufel beſeelter (V. 10—12; ἐκ τοῦ πονηροῦ, entgegengeſetzt dem: ἐκ τοῦ θεοῦ V. 10; alſo gleich dem: ἐκ τοῦ διαβόλου). — Hieraus erklärt ſich dann auch der parallele Ausſpruch Jeſu im Ev. Joh. Der Erlöſer macht hier den Juden den Vorwurf, daß ſie ihn, den Sohn Gottes, der die Wahrheit verkündige, haßten und zu tödten ſuchten, weil ſein Wort (der Wahrheit) nicht Raum in ihnen hätte. V. 37. Dieſes erklärt er daher, daß ſie nicht aus Gott ſeyen, denn ſonſt würden ſie ihn, der von Gott ausgegangen ſey, lieben (V. 42) und das Wort Gottes, das er verkündige, ſtatt es zu verſchmähen (V. 43), vielmehr hören

---

*) In dieſer Erklärung des Ausdrucks ἀπ᾽ ἀρχῆς ſtimmen wir mit Morus überein, der freilich ſonſt in der Auslegung des 1 Br. Joh. vielfältig fehlgegriffen hat. Eine Beziehung auf den Fall des Teufels kann in jenem Ausdrucke in keinem Falle liegen; vielmehr iſt in demſelben gerade ein ſolcher Fall negirt. Die Beziehung auf den erſten Sündenfall, die auch Lücke angenommen hat (Wer da ſündigt iſt vom Teufel, „weil der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, nicht aufhört als ἄρχων τοῦ κόσμου die Menſchen zur Sünde zu reizen, ſo daß alle Sünde von ihm kommt, dem Urheber der Sünde"), könnte nur dann gelten, wenn es hieße: „denn der Teufel reizt (verführt) von Anfang an zur Sünde."

und aufnehmen (V. 47); ſondern daß ſie Kinder des Teufels ſeyen (ἐκ [τοῦ] πατρὸς τοῦ διαβόλου). Den Beweis für dieſe Behauptung führt der Erlöſer dadurch, daß er V. 44 die innere Verwandtſchaft aufzeigt, die zwiſchen dem Teufel und den ungläubigen Juden ſtatt fände. Denn jener war von jeher, von Ur an (ἀπ' ἀρχῆς), ein Menſchenmörder, indem er als der Verſucher zum Böſen der Urheber der Sünde und durch dieſe des (phyſiſchen und geiſtigen) Todes, der nothwendig alle Menſchen in Folge der Sünde trifft, iſt.*) Worin dieſe Eigenſchaft des Teufels begründet ſey, zeigen die folgenden Worte: καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν κ. τ. λ. Es iſt nämlich der Teufel

---

*) Eine Beziehung auf den Brudermord Kain's, der durch den Teufel vermittelt worden ſey (vergl. 1 Joh. 3, 12. 15), wie ſie ſchon von Kyrill von Alexandria (ſ. auch Theophilus von Antiochien ad Autol. 2, 40, der dem Teufel als Urheber des kainitiſchen Mordes das Prädikat ἀρχὴ θανάτου beilegt) angenommen und neuerlich von C. J. Nitzſch (ſ. die ausgezeichnete Abhandl.: über den Menſchenmörder von Anfang Joh. 8, 44 in der Berl. Theol. Zeitſchr. H. III), Lücke (Comm. zu dem Ev. Joh. 8, 44. 2 A.; vgl. Kling in den „Studd. u. Kritt.“ 1836. 3 H. S. 669. d. Note) und de Wette (Kurze Erkl. S. 117) vertheidigt iſt, können wir, indem wir uns an die gewöhnliche Meinung anſchließen, nicht anerkennen. S. Olshauſen, Meyer, Tholuck (in den Commentaren z. d. St.), Krabbe, a. a. O. S. 134 ff. — Zur Beſtätigung unſerer Anſicht dienen Stellen wie B. d. Weish. 2, 24. Hebr. 2, 14 und die oben beſprochene von den Juden dem Satan beigelegte Benennung „Todesengel.“ Indeſſen möchten wir auch nicht mit Entſchiedenheit behaupten, daß in unſ. Stelle auf das Faktum des adamitiſchen Sündenfalls Beziehung genommen ſey. Wenigſtens ſcheinet die Charakteriſirung des Teufels als des Menſchenmörders und Lügners allein dazu noch nicht zu berechtigen. S. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 349.

ſeinem Weſen nach ein Lügner und der Urheber der Lüge (ψεύστης καὶ πατὴρ τοῦ ψεύδους). Daher offenbart er ſein eigenſtes inneres Weſen (ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ), wenn er ſich als Lügner offenbart. Wegen dieſes ihm weſentlich einwohnenden Princips der Lüge hat er denn abſolut keinen Theil an irgend einem göttlichen Elemente und kann darum auch unmöglich Wahrheit in ſich haben (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); woraus weiter folgt, daß er auch von Anfang an kraft ſeines eigenſten Weſens nicht von dem Principe der (göttlichen) Wahrheit in ſeinen Lebensäußerungen getrieben werden kann (καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν).*) Da demnach die Offenbarungen des Teufels

*) Wenn man gewöhnlich in dem Ausdruck: ἕστηκεν die Bedeutung des Beharrens, Verweilens findet, ſo ſcheint man zur Annahme dieſer Emphaſe nur veranlaßt zu werden, theils weil man die in dem folgenden Satze ὅτι — αὐτῷ liegende Tautologie vermeiden will, theils weil ſich dann die Lehre vom Fall des Satan einigermaßen mit der Stelle vereinigen läßt, indem ja das Nicht-Beharren in der Wahrheit ein vorheriges Seyn in ihr vorausſetzt. Allein man bedenkt dabei nicht, daß der durch dieſe Erklärung gewonnene Sinn dem Zuſammenhange ganz fremd iſt. Denn da es dem Erlöſer darauf ankommt, die abſolute Unempfänglichkeit des Teufels und ſeiner Kinder für die göttliche Wahrheit (οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν V. 43) zu behaupten, ſo würde offenbar das Gewicht ſeiner Argumentation vermindert, wenn er auf ein einſtiges Geweſenſeyn des Teufels in der Wahrheit hindeutete. Es dürfte daher angemeſſener ſeyn, hier an den Sprachgebrauch ſich zu erinnern, nach welchem die intranſitiven Tempora von ἵστημι öfters nur die Bedeutung eines verſtärkten εἶναι haben mit der Nebenbedeutung des Gewordenſeyns, ſo daß der Sinn wäre, der Teufel hätte ſich nie unter den Einfluß der (göttlichen) Wahrheit begeben und ſtehe daher in gar keinem Verhältniß zu ihr. Daß dann der folgende Kauſſalſatz nicht auch daſſelbe ausdrückt, ergiebt ſich von ſelbſt. Das Richtige

immer nur Lüge ſeyn müſſen, dieſe aber das Princip der Sünde iſt und in ihr die Verführung zur Sünde liegt, und da dieſe wiederum den Tod des Sünders unmittelbar zur Folge hat, ſo iſt klar, wie der Teufel zugleich Menſchenmörder und Vater der Lüge, in welchem die Wahrheit nicht Raum hat, und zwar jenes weil dieſes, iſt. Vgl. V. 37.

Aus dem eben betrachteten Ausſpruche des Johannes und dem ganz parallelen des Erlöſers ſelbſt erkennen wir, daß der Teufel von unſerem Apoſtel als ein urſprünglich böſes Weſen und nicht als ein anfangs guter, dann aber gefallener Engel betrachtet wurde. Man darf dieſes immerhin anerkennen, ohne zu fürchten, daß man damit der bibliſchen Lehre irgend welche manichäiſchen Lehren aufbürde. Denn wenn auch der Satan als ein Gotte entgegengeſetztes und ihm abſolut feindſeliges Princip erſcheint, ſo iſt doch einmal leicht zu bemerken, daß das Verhältniß des Menſchen zu dem Satan von ganz anderer Art iſt als das zu Gott. Mit dieſem iſt der Menſch verbunden, indem er ein beſonderes göttliches Element in dem ihm eingepflanzten Worte Gottes in ſeinem Inneren trägt. Der Teufel findet aber kein ihm ſeinem eigenen Weſen nach verwandtes Element, welches zu der menſchlichen Natur ſelber gehörte, vor; er kann nur auf den freien Eigenwillen des Menſchen wirken und vermittelſt deſſelben eine ſeinem böſen Weſen entſprechende Neigung in ihm erwecken, aus welcher die Sünde geboren wird. Ueberhaupt iſt er nur etwas Negatives, und hat nur Gotte gegenüber, zu welchem er ſich wie ein Feind und Widerſacher ver-

---

dem Sinne nach würde daher Tholuck (z. d. St.) getroffen haben, wenn er ſagt: „Wir beziehen ἕστηκε auf die Erſcheinung, Handlungsweiſe“ —; nur daß dieſe Beziehung nicht von ihm begründet iſt.

hält, ſein Beſtehen. Während daher von dem Menſchen, inſofern er ſich dieſem Einfluſſe des Böſen hingegeben hat, wohl geſagt wird, er ſey aus dem Teufel, oder er ſey ein Kind des Teufels, ſo wird doch von dem Akte, in welchem der Menſch dem Reize des Böſen folgt, ſelbſt nie der Ausdruck: aus dem Teufel geboren werden — gebraucht, wie doch im Gegentheile von einer Geburt aus Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι) bei Johannes die Rede iſt. Denn da dieſer Ausdruck nur da ſchicklich iſt, wo eine Entwickelung aus einem dem Subjekte weſentlich und urſprünglich einwohnenden Keime beſchrieben werden ſoll, ſo würde er in Beziehung auf den Teufel weniger paſſen. Sodann iſt auch der Teufel nicht dergeſtalt Princip und Macht des Böſen, daß eine abſolute Theilung ſeiner Herrſchaft und Wirkſamkeit in der Menſchheit und der Herrſchaft Gottes ſtatt fände und die eine Hälfte der Menſchenwelt nothwendig dem Teufel zufallen müßte, während die andere Hälfte auf Seiten Gottes ſtünde. Sondern da es ganz das Werk der Freiheit des Menſchen iſt, ob er das göttliche Licht verſchmähen und ſich der finſteren Macht des Böſen ergeben, oder ob er durch die Geburt aus Gott den Wandel im Lichte erſtreben will, ſo iſt es ihm ganz anheim gegeben, ob er ſich zu dem Reiche des Satan oder dem Reiche Gottes wenden will. Nur das iſt entſchieden des Johannes Meinung, daß es zwiſchen beiden kein Drittes giebt. Wer in der Gewalt des Satan ſich befindet, der gehört zur Welt und ſcheidet ſich von der Gemeinſchaft der aus Gott Geborenen aus (1 Br. 5, 19); wer dagegen aus Gott geboren iſt, der iſt auch aller Gemeinſchaft mit dem Satan ledig, und dieſer mag ihn nicht mehr berühren (ebendaſ. V. 18). — Meint man aber, den Teufel als einen gefallenen urſprünglich guten Engel im Intereſſe der Theodicee anſehen zu müſſen, damit jeder Gedanke an

eine Gemeinſchaft Gottes, welcher abſolutes Licht iſt, mit der Finſterniß abgeſchnitten werde und jeder Schein des Dualismus verſchwinde, ſo vergißt man, daß der Fall eines guten Engels doch auch wieder ein auf ihn wirkendes böſes Urprincip vorausſetzt, und daß man, um die Exiſtenz des Satan zu erklären, immer wieder zu der Annahme eines anderen Satan getrieben würde.*)

So gewiß demnach der Apoſtel Johannes irgend einen Einfluß des Teufels auf die Sünde des Menſchen annimmt, ſo ſchwierig iſt es doch, die Art und Weiſe dieſes Einfluſſes genau zu beſtimmen. Zu der Vorſtellung einer perſönlichen Exiſtenz und einer derartigen Erſcheinung des Teufels zur Verführung des Menſchen berechtigen die johanneiſchen Ausſprüche faſt noch weniger, als die anderweitigen neuteſtamentlichen Aeußerungen über den Satan. Indeſſen dürfte ſich doch durch eine einfache Kombination die Vorſtellung unſeres Apoſtels über dieſen Gegenſtand mit einiger Klarheit ermitteln laſſen. Gehen wir nämlich davon aus, daß *κόσμος* und *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* eben ſo einen Gegenſatz zu *θεός* und *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* bildet (ſ. oben §. 1 dieſ. Abſchn.), wie *διάβολος* (*ὁ πονηρός*) und *ἐκ τοῦ διαβόλου* (*πονηροῦ*) *εἶναι*, ſo werden wir ganz natürlich auf die Annahme irgend einer Gleichheit zwiſchen der Welt und dem Teufel geführt, durch welche, Gotte gegenüber, irgend ein Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen beiden begründet ſeyn

*) Als ſchriftmäßig dürfte ſich die Lehre von einem Falle des Satan kaum erweiſen laſſen. Die Ausſprüche Jud. 6 und 2 Petr. 2, 4 ſpielen, abgeſehen davon, daß ſie jedenfalls nur einen deuterokanoniſchen Werth anſprechen können, offenbar auf eigenthümlich jüdiſche Meinungen und Sagen an; und 1 Tim. 3, 6 wird nur gewaltſam von einer Sünde des Falls bei dem Teufel gedeutet.

muß. Nun iſt die Welt nach der einen — weiteren — Bedeutung des Worts der Inbegriff alles deſſen was nicht Gott iſt, die geſammte Kreatur als das Zeitliche und Vergängliche im Gegenſatze zu Gott, dem Ewigen und Unvergänglichen. Wer ſich allein von der Liebe zur Welt in ſeinem Leben leiten und treiben läßt, der ſchließt ſich folglich dadurch von der Gemeinſchaft mit Gott aus und hat als einer, der „aus der Welt iſt", nur Theil an deren eitlem, vergänglichem Weſen. Eine ſolche Liebe zur Welt iſt aber nur möglich vermöge eines beſonderen Reizes, den dieſe auf das Fleiſch des Menſchen ausübt und vermöge einer beſonderen Anziehungskraft für den Menſchen, welche in derſelben liegen muß. Dieſe Anziehungskraft, welche der Welt einwohnt, in ihrer Energie gedacht wird denn für den Menſchen das lockende und verführende Moment ſeyn und das böſe Princip, Gotte gegenüber, abgeben. Daſſelbige der Welt einwohnende böſe Princip wird nun in allen ſeinen einzelnen Aeußerungen zuſammengefaßt und perſonificirt in der Idee des Teufels, der demnach nichts weiter als der den Menſchen verführende Weltgeiſt, in konkreter Perſönlichkeit gedacht, iſt. Indem dieſer mit dem durch ſeine Perſönlichkeit bedingten eigenen Willen des Menſchen in Bund tritt, weckt er die Begierde (ἐπιθυμία), welche in der Welt, als ſolcher, den Gegenſtand ihrer Liebe und in der Weltluſt die Befriedigung ihres Strebens erkennt, auf dieſe Weiſe ſelbſtiſch ſich von Gott trennt und bei dem Wandel in der Finſterniß ſich als Sünde konſtituirt.*)

Da nun das Sinnliche und Sichtbare einen viel unmittelbareren und ſtärkeren Reiz auf das Fleiſch des Menſchen als das Geiſtige und Unſichtbare auf den Geiſt ausübt, in-

*) S. Kern, a. a. O. S. 50 ff.

dem der Menſch ſich viel häufiger ſeiner äußeren Verbindung mit der Welt wie ſeiner inneren mit Gott bewußt wird, ſo daß er ſich leichter von dem Sichtbaren wie von dem Unſichtbaren leiten läſſet (1 Joh. 4, 20); ſo übt der Satan als das (böſe) Weltprincip eine *Macht* über den Menſchen aus, welcher dieſer um ſo ſchwerer widerſtehen kann, je weiter er noch davon entfernt iſt, durch die Aufnahme des göttlichen Lichtes in ſein Inneres und die Entwickelung des in ihn von Natur gelegten göttlichen Keims zur Gemeinſchaft mit Gott gelangt zu ſeyn. War nun einmal durch des Teufels Verführung der ſelbſtſüchtige Wille in dem erſten Menſchen zum Leben gekommen und ſo das Princip der Sünde in ihm geboren, ſo war damit ſeine ganze Lebensrichtung eine ſündhafte und ungöttliche geworden. Weil aber das Erzeugte immer die Natur des Zeugenden an ſich trägt, ſo werden die Nachkommen des erſten Menſchen, nachdem bei dieſem einmal eine überwiegend fleiſchliche Richtung eingetreten war, die Natur ihres Stammvaters auch in dieſer Beziehung haben theilen müſſen (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν* Ev. Joh. 3, 6), ſo daß durch dieſes Uebergewicht des Fleiſches über den Geiſt im ganzen Menſchengeſchlechte ein *Hang* zum Böſen erzeugt ward und bei allen Menſchen ſchon von Natur eine vorherrſchende Neigung zur Sünde ſtatt findet, aus welcher das allgemeine ſündige Gemeinleben in der Menſchheit begreiflich wird. Wenn nun der Menſch auf dieſe Weiſe ſchon, inſofern er der ſündigen Gattung des Menſchengeſchlechts zugehört, der Sünde unterworfen iſt, ſo wird er jedoch auch noch mit voller Freiheit Sünden begehen, welche nicht mit in jenem ſündigen Gemeinleben begründet ſind, indem dieſelben Bedingungen, welche bei dem erſten Menſchen zur Entſtehung der Sünde wirkten, ja auch bei ihm noch vorkommen, und wird ſich ſo in das volle

Verderben des Todes ſtürzen. Der aber, welcher dieſe nun allgemein in der Welt verbreitete Sünde in ſie hereingebracht hat; der, welcher die erſten Menſchen verführt hat und nachher fortwährend jeden einzelnen Menſchen zur Sünde lockt, ſo daß das Lebenselement der ganzen Menſchheit die Finſterniß iſt — iſt der Teufel. Er iſt es daher, welcher über die Welt nach der jetzigen Ordnung der Dinge herrſcht, und welcher die ganze unerlöſete Menſchheit in ſeinen Banden hält. Daher wird er vorzugsweiſe von dem Erlöſer bei Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 der „Fürſt der (dieſer) Welt", *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου)* —*) genannt. In ganz gleichem Sinne wird 1 Joh. 5, 19 geſagt, die ganze Welt ſey der Macht des Böſen hingegeben (*ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*). Vgl. auch das pauliniſche *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Kor. 4, 4; *κοσμοκράτορος τοῦ σκότους τούτου* Eph. 6, 12.

Rechnen wir den eben berührten Umſtand ab, daß Johannes nichts von Dämonen als Trabanten und Organen des Satan weiß, die ſich in ſeinen Dienſt begeben haben, und hauptſächlich Urheber von phyſiſchen Uebeln, namentlich von Krankheiten, ſind, ſo erklärt ſich die übrige neuteſtamentliche Lehre über den Einfluß des Teufels auf die ſündige Menſchheit inſofern übereinſtimmend mit Johannes, als

---

*) Die Benennung Princeps mundi, שַׂר הָעוֹלָם, war auch unter den Juden gewöhnlich. S. *Lightfoot,* hor. hebr. et talmud. zu Joh. 12, 31. Durch den Ausdruck: dieſe Welt, *ὁ κόσμος οὗτος*, vergl. das gewöhnlichere *ὁ αἰὼν οὗτος*, wird das All der Dinge in ſeiner jetzigen Erniedrigung im Zuſtande der Vergänglichkeit und Nichtigkeit und die noch nicht erlöſete Menſchheit der verklärten Welt entgegengeſetzt, wie ſie ſich einſt nach dem Eintritt des vollendeten Meſſiasreichs, angemeſſen der Herrlichkeit, welche die Erlöſeten, als die Kinder Gottes, erwartet, darſtellen wird.

ſie einen Zuſammenhang zwiſchen dieſem böſen Principe und der Sünde der Menſchen annimmt, ohne denſelben genauer zu beſtimmen, oder nach ſeinem eigentlichen Weſen zu beſchreiben.

Der Erlöſer, wie er von einem Reiche des Satan ſpricht, das dem Reiche Gottes entgegengeſetzt iſt (Matth. 12, 25 bis 28), ſtatuirt ſo auch eine Wirkſamkeit des Satan, durch welche dieſer den Menſchen zum Böſen verführt und ſich ſo durchaus als ein Feind und Widerſacher Gottes erweiſet, welcher durch ſein Wort die Menſchen zu ſich ziehen und in einem Reiche Gottes vereinigen will (Matth. 13, 19. 39. Luk. 8, 12; 22, 31. Joh. 8, 44 u. a.).

Der Apoſtel **Paulus** kennt eine ganze böſe Geiſterwelt (*πνεύματα τῆς πονηρίας* Eph. 6, 12), welche in der Luft ihren Sitz hat, und deren Oberſter (*ἄρχων*) der Teufel (*διάβολος* Eph. 6, 11. 2 Tim. 2, 26. *σατανᾶς* 2 Kor. 2, 11. 2 Theſſ. 2, 9 u. a. *ὁ πονηρός* Eph. 6, 16) iſt (Eph. 2, 2). Dieſe böſe Geiſterwelt bildet eine Macht der Finſterniß, welche ſich feindlich dem Lichte im Reiche Gottes entgegenſtellt (Kol. 1, 12. 13. vergl. Eph. 6, 12). So iſt denn die ganze noch unerlöſete Welt dieſer Macht der Finſterniß hingegeben und von dem Principe des Böſen inficirt, indem der Satan ihr Gott iſt (2 Kor. 4, 4). Die Menſchen, inſofern ſie ſich dieſem Einfluſſe des Böſen hingeben, ſind Söhne der Gottloſigkeit (*υἱοὶ ἀπειθείας* Eph. 2, 2) und Diener des Satan (*διάκονοι τοῦ σατανᾶ* 2 Kor. 11, 15). Vergl. den Ausdruck: *τέκνα τοῦ διαβόλου* bei Johannes. Wie ſo im Ganzen und Allgemeinen Satan als das böſe Princip der unerlöſeten Menſchheit erſcheint, ſo iſt auch jeder Einzelne ſeinen Nachſtellungen und Verführungen und liſtigen Anläufen (*μεθοδεῖαι, παγίδες*) ausgeſetzt und hat ſich vor ihnen zu

hüten (Eph. 6, 11 ff. 2 Tim. 2, 26. 1 Theſſ. 2, 18 u. a.). — Ob Paulus auch bei dem Sündenfall der erſten Menſchen eine Einwirkung des Teufels angenommen habe, iſt nicht klar. Denn weder läßt ſich beweiſen, daß er ſich 2 Kor. 11, 3 unter der Schlange (ὄφις), noch daß er 1 Tim. 2, 14 unter dem täuſchenden Subjekte — den Satan gedacht habe. Entſchieden findet ſich dieſe Annahme im N. T. allein, wie oben ſchon angedeutet wurde, in der Offenb. 12, 9; 20, 2.

Auch bei den übrigen Apoſteln fehlt es nicht an gelegentlichen Aeußerungen über die Macht des Teufels als des zum Böſen reizenden Princips. Wenn der Verf. des Br. an die Hebr. (2, 14) den Teufel als Fürſten des Todes darſtellt, ſo kann er dieſes nur inſofern er denſelben auch als den Urheber der Sünde betrachtet, aus welcher der Tod folgt. — Jakobus, wo er ſeine Leſer ermahnen will, ſich dem göttlichen Willen unterzuordnen und in Gemeinſchaft mit Gott zu treten, ſchreibt ihnen zu gleicher Zeit vor, dem Teufel zu widerſtehen (4, 7). Und Petrus ſchildert ebenfalls den Teufel als ein den Gläubigen im Reiche Gottes feindſeliges Princip, von welchem dieſen allerhand Verſuchungen drohen, vor denen ſie ſich hüten müſſen (1 Petr. 5, 8).*)

---

*) S. Steiger, der erſte Brief Petri mit Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs ausgelegt. Berlin 1832. S. 410—412.

Schluß.

Werfen wir einen reſumirenden Blick auf das bis jetzt Dargeſtellte, ſo dürfte ſich als das Charakteriſtiſche der johanneiſchen Vorſtellung von dem Verhältniß zwiſchen Gott und der Menſchheit in der vorchriſtlichen Zeit Folgendes ergeben. Gott hat, indem er als Liebe ſich offenbarte, außer ſich ein Endliches, die Welt, hervorgerufen und ſich ſelbſt entäußert, indem er einem Theile der von ihm erſchaffenen Welt, der Menſchheit, die ſich als perſönliche Kreatur Gotte gegenüber ſtellt, ſein eigenes Weſen im göttlichen Leben und Licht mittheilte, damit dieſelbe kraft der ihr mit der Perſönlichkeit zugleich gegeben Freiheit dieſen göttlichen Saamen in ſich entwickeln und ſich zur vollen Gemeinſchaft mit Gott, dem Unendlichen, ſelber erheben ſolle. Aber ſtatt dieſer Beſtimmung nachzukommen, hat ſich die Menſchheit dem Böſen hingegeben, welches Gotte, als dem Guten, entgegengeſetzt und ihm feindſelig iſt, und hat ſo durch Abfall von Gott in der Sünde eine Kluft zwiſchen ihm und ſich befeſtiget.

Dieſes Verhältniß muß in hohem Grade befremdlich erſcheinen. Denn wenn auch der Menſch vermöge ſeiner urſprünglichen Natur nicht nothwendig ſündigen mußte, ſondern ohne Sünde bleiben konnte, und alſo Gott allerdings nicht als Urheber der Sünde ſelbſt angeſehen werden darf, indem er die Menſchen ſchuf, ſo mußte doch auf der anderen Seite Gott vorausſehen, daß der Menſch in ſeiner Freiheit bei der beabſichtigten Entwickelung zu einem göttlichen Leben ſich vielmehr dem Böſen ergeben und von ihm ſich lostrennen werde. Dieſes Vorausſehen eines künftigen Hervortretens des Böſen im Menſchen bei dem Akte der Schöpfung deſſelben iſt aber in Gott offenbar einem Wollen des Böſen gleichzuſetzen, welches, wenn es in der That von Gott

behauptet werden dürfte, in einen geraden Widerſpruch mit einer jeden würdigen Gottesidee verwickeln würde. Dieſer Widerſpruch wird ſich denn auch kaum anders ausgleichen laſſen, als dadurch, daß wir ſagen: Gott hat das Hervortreten des Böſen in dem Menſchen nur inſofern gewollt, als er zugleich gewollt hat, daß trotz deſſen der Menſch doch noch zur Gemeinſchaft mit Gott gelangen ſoll, d. h. Gott hat, indem er den Rathſchluß der Schöpfung faßte, auch zugleich den Rathſchluß der Erlöſung gefaßt und hat das Böſe, deſſen Eintritt er ordnete, nur als ein temporäres und vorübergehendes Moment geordnet, welches von dem Menſchen überwunden werden und bei ſeiner Entwickelung zur vollen Gemeinſchaft mit Gott endlich ſchwinden ſoll.*)

So ſehen wir denn, daß nach dem johanneiſchen Glaubensſyſtem, in welchem die urſprüngliche innige Verwandtſchaft des Menſchen mit Gott ſo ſehr hervorgehoben iſt, mit der Schöpfung der Welt zugleich auch die Erlöſung der Menſchheit als nothwendig geſetzt iſt, und alle einzelnen Offenbarungsmomente, in welchen ſich die Gottheit mit der Menſchheit vermittelt — Schöpfung, Geſetzgebung, Erlöſung — erſcheinen in einem innigen Zuſammenhange, durch welchen ſie von einem großen und erhabenen göttlichen Erziehungsplane zeugen, welchen der Vater im Himmel ausführen will, um die Menſchen als ſeine Kinder mit ſich zu verbinden.

Eine ſolche Erlöſung von dem Böſen und völlige Ver-

---

*) S. Nitzſch, a. a. O. §. 105: „die Erfahrung, daß der Menſch zunächſt auf eine ſündige Weiſe ſelbſtſtändig geworden und dem Stande der bloßen Beſtimmbarkeit entkommen iſt, beweiſt noch nicht, daß er die Freiheit mit der Sünde beginnen mußte, ſondern nur, daß Gott, der es zuließ, ihn auch ſo zur wahren Freiheit beſtimmt ſeyn und bleiben laſſen wollte.“ Vgl. Klaiber, a. a. O. S. 17—21. Kern, a. a. O. S. 52—57.

einigung mit Gott würde aber unmöglich ſeyn, wenn in dem Menſchen durch die Sünde jeglicher Keim des göttlichen Lebens vernichtet und durch die Macht des Teufels jegliches Band, das den Menſchen mit Gott verknüpft, gelöſet wäre. Denn dann würde es in dem Menſchen gar keinen Sinn für eine neue höhere Offenbarung Gottes, noch auch irgend einen Anknüpfungspunkt für das in das Leben aufzunehmende Gute geben können. Darum iſt es wichtig, an die oben (II. Abſchn. §. 1) entwickelte johanneiſche Lehre zu erinnern, wornach ja von Natur in dem Geiſte des Menſchen das Licht des Logos ſcheint, welches durch das Böſe wohl verdunkelt werden und deſſen erleuchtenden Strahlen ſich der Menſch entziehen, welches aber nie gänzlich ausgelöſcht werden kann, wenn der Menſch nicht aufhören ſoll, Menſch zu ſeyn. Es iſt ja dem Menſchen von Natur ein göttlicher Saame eingepflanzt, der wohl durch das von Außen verſuchend hervortretende Böſe in ſeiner Entwickelung gehemmt, aber nie ganz vertilgt werden kann, wenn nicht zugegeben werden ſoll, daß Gott Weſen in's Daſeyn gerufen habe, um mit ihnen in Gemeinſchaft zu treten, die durch freie Hingabe an das Böſe ſich zu dieſer Gemeinſchaft abſolut untauglich machen und zur abſoluten Feindſchaft wider Gott, wie ſie im Satan iſt, ſich ſelbſt verdammen könnten. Dieſes aber iſt ſo wenig der Fall, daß, wie die Erfahrung zeigt, doch immer auf gar manchen Punkten der gottentfremdeten Welt und in manchen Momenten des Lebens bei einem ſündigen Einzelweſen ſich das Bedürfniß einer Erlöſung ſelber fühlbar macht, wie dieſes Bedürfniß der Apoſtel Paulus (Röm. 7; vorzüglich V. 24) ſo rührend ausſpricht. Vgl. Uſteri, a. a. O. S. 75—81.*)

*) Dieſem Apoſtel, welcher das Elend der Sünde und des

Wenn ſo ſchon aus den Grundgedanken des johanneiſchen religiöſen Bewußtſeyns die Möglichkeit der Erlöſung von Seiten des Menſchen erhellet, ſo wird ſich auch leicht zeigen laſſen, in welcher Weiſe dieſelbe wirklich werden könne. Der Teufel, welcher als Urheber der Sünde und des Todes der Fürſt dieſer Welt iſt, würde ſolche Macht nicht haben, wenn das urſprüngliche Gottesbewußtſeyn in dem Menſchen kräftig genug wäre, um dieſem die Liebe, mit welcher Gott durch ſein Licht in dem Geiſte des Menſchen ihn zu ſich ziehet, fühlbar zu machen und dadurch wiederum eine ſolche Liebe zu Gott in dem Menſchen zu entzünden, daß ſie die Liebe zur Welt und die Begierde des Fleiſches überwände. Soll daher eine wahre Erlöſung von dem Böſen erwirkt werden, ſo kann dieſes nur dadurch geſchehen, daß Gott in einer noch unmittelbareren*) Offenbarung ſeiner Heiligkeit und ſeiner Liebe ſich dem Menſchen noch klarer und herrlicher zu erkennen giebt, als es in der Schöpfung geſche-

---

durch ſie bedingten Todes ſelber ſo lebendig und tief empfand, iſt es überhaupt eigen, den Eintritt der Erlöſung auch als ein ſubjektives Bedürfniß des Einzelnen erſcheinen zu laſſen, während bei Johannes ſich dieſes nur aus einzelnen gelegentlichen Aeußerungen (wie 1 Br. 1, 9) erſchließen läßt und nach ſeinem Lehrſyſtem die Nothwendigkeit der Erlöſung ſich faſt allein aus dem erfahrungsmäßigen objektiven Zuſtande der Menſchheit im Verhältniſſe zu Gott erweiſet.

*) Freilich iſt — objektiv betrachtet — die Offenbarung Gottes in Chriſto eben ſo wenig, wie die im Geſetze, unmittelbarer als die Offenbarung durch die Schöpfung. Allein — ſubjektiv betrachtet — kann in dem Maaße von einer größeren oder geringeren Unmittelbarkeit der einzelnen Offenbarungsſtufen die Rede ſeyn, als ſie durch poſitive Belehrung über Gottes Weſen die volle und ſeinem Weſen adäquate Erkenntniß Gottes mehr oder minder klar und lebendig vermitteln.

hen iſt. Die Erlöſung kann daher nicht einen bloß negativen Charakter haben und ſich nur gegen die Sünde richten*), ſondern, gerade um dieſes mit Erfolg thun zu können, muß ſie auch — poſitiv — das in dem Menſchen vorhandene Gute pflegen, beleben, kräftigen. In dieſem Sinne iſt das Weſen der Erlöſung auch von Johannes begriffen, wenn er zwar (1 Br. 3, 8) ſagt, daß Chriſtus erſchienen ſey zu dem Zweck, die Werke des Teufels (d. i. die Wirkung des böſen Princips in deſſen einzelnen Aeußerungen bei den einzelnen Menſchen, wodurch ein Jeder der Sünde und dem Tode anheim fällt) zu zerſtören (vgl. Ev. 12, 31; 16, 11); aber auch hinzufügt, daß derſelbige zu dieſem Zweck erſchienen ſey als der Sohn Gottes (εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), in welchem — als dem Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit — die Welt Gott ſelber ſchauen ſollte in ſeiner Herrlichkeit und in der Fülle ſeiner Heiligkeit und überſchwenglichen Liebe. — Doch das iſt es eben, deſſen Ausführung uns in dem folgenden zweiten Theile obliegt.

---

*) S. Baumgarten-Cruſius, a. a. O. S. 357. „Das Ganze der apoſtoliſchen Lehre — ſpricht gegen das Princip, daß Chriſtus nur gegen die Sünde gekommen ſey, und nur und durchaus Sünde vorausſetze: dieſe Vorſtellung verſchwindet vor der Idee des göttlichen Reiches." — Nitzſch, a. a. O. §. 59: „die Erlöſung darf weder als bloße Herſtellung noch als bloß vollendende Schöpfung gedacht werden, da ſie vielmehr das eine durch das andere iſt." — Die doppelte — negative und poſitive — Seite der Erlöſung iſt auch richtig ausdrücklich anerkannt von Klaiber, a. a. O. S. 85.

---

*

Zweiter Theil.

Das Chriſtenthum
oder
der Fleiſch gewordene Logos.

Erſter Abſchnitt.

Offenbarung der Liebe Gottes in Jeſu Chriſto.

Da Gott Liebe iſt und ſein ganzes Weſen in Liebe aufgehet, ſo kann auch kein Moment gedacht werden, in welchem er ſich nicht zu den Menſchen, die er geſchaffen hat, um ſie in Einheit mit ſich zu verbinden, als Liebe verhielte und ſich ihnen als ſolche offenbarte. Auch als die Menſchheit, der Macht des Böſen dahingegeben, in der Finſterniß wandelte, durch die Sünde von ihm abgefallen war und ſeinen Zorn vom Himmel herabrief, hatte er nicht aufgehört, ſich ihr zu offenbaren; ſondern hat manchmal und auf mancherlei Weiſe durch die Propheten zu ſeinem Volke geredet (Hebr. 1, 1), um ſein Wort, das er ſchon von Natur in die Seelen der Menſchen gepflanzt hat, ihnen klarer zum Bewußtſeyn zu bringen und in ihnen einen mächtigeren Trieb zum Trachten nach Gemeinſchaft mit ihm zu erwecken. Ja, am letzten, da die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4. Eph. 1, 10), hat er den ſchon in dem Rathſchluſſe der Schöpfung mit begriffenen Rathſchluß der Erlöſung, der bisher als ein gött-

liches Geheimniß noch verborgen geweſen war (Röm. 1, 2; 16, 25. 1 Kor. 2, 7. Eph. 3, 9), ausgeführt und ſeinen Sohn geſandt, um die Menſchheit zu erretten und von dem Fluche der Sünde und des Todes zu befreien (1 Joh. 4, 9). In dieſer Veranſtaltung nun offenbart ſich die Liebe (ἀγάπη, vgl. auch Röm. 5, 8; 8, 32 und das pauliniſche χρηστότης καὶ φιλανθρωπία Tit 3, 4) Gottes in ihrer höchſten Stärke und Größe, ſo daß im Vergleiche zu ihr alle früheren Offenbarungen Gottes nur als mindere Erweiſe derſelben erſcheinen. Es wird nämlich die Liebe Gottes in der Erlöſung einmal intenſiv in ihrer erhabenen Größe darin erkannt, daß ſie ſich nicht gegen Fromme und Gerechte, ſondern gegen Sünder und Feinde Gottes, gegen eine von Gott abgefallene Welt*), äußerte und in dieſer Beziehung in der Form der Gnade (χάρις Ev. 1, 17. 2 Br. 3), oder — inſofern die unerlöſete Welt dem Tode unterworfen iſt und in dem tiefſten Elende ſchmachtet — der Barmherzigkeit (ἔλεος 2 Br. 3; vgl. Eph. 2, 4. Tit. 3, 5) erſcheint. Durch dieſes Merkmal würde ſich aber freilich die göttliche Liebe in der Erlöſung nur von der Liebe Gottes in der Schöpfung unterſcheiden, nicht aber von derjenigen, die ſich in der Offenbarung durch das Geſetz und die Propheten unter dem Volke Gottes kund giebt. Denn auch dieſe hat ſich ja gegen eine ſündige und verlorene Welt geäußert. Es iſt daher noch das andere Merkmal hinzu zu nehmen, daß die göttliche Liebe in Chriſto auch extenſiv als die größte erſcheint und ſich auch graduell von der Liebe, die ſich auf den früheren Offenbarungsſtufen erweiſet, unterſcheidet. Denn

---

*) 1 Joh. 4, 9: ὁ θεὸς τὸν υἱὸν — ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον, vergl. Ev. 3, 16: ἠγάπησε τὸν κόσμον und Röm. 5, 6—10.

während Gott in der Schöpfung ſein eigenes Leben und Licht durch den Logos, welcher bei ihm war (Joh. 1, 1), in der Menſchheit vermittelte und in der altteſtamentlichen Zeit einzelne Menſchen ausrüſtete mit der Kraft ſeines Geiſtes, um durch ſie, als durch Propheten und Mittler, ſein Wort zu ſeinem Volke zu reden und ſeinen Willen zu verkünden: ſo hat er dagegen in der Erlöſung ſeinen Sohn in die Welt geſandt und ihn dahingegeben (ἔδωκε Ev. 3, 16*)); ſo iſt er ſelber als Logos im Fleiſche erſchienen, hat in Jeſu Chriſto menſchliche Natur angenommen und unter den Menſchen ge=

---

*) Wenn Lücke zu dieſer St. bemerkt, daß διδόναι, von Gott in Bezug auf Chriſtum prädicirt, an ſich und ohne weiteren Zuſatz nicht das Dahingeben (in den Tod) bedeuten könne, ſo iſt ihm hierin wohl ohne Weiteres Recht zu geben. Allein ſchwerlich kann man beiſtimmen, wenn nun weiter erklärt wird, daß ἔδωκεν an jener Stelle ſo viel ſey als ἀπέστειλεν V. 17; nur mit der Nebenbedeutung des Dahingebens. Da nämlich der, welcher giebt, dadurch ſelbſt einen Verluſt erleitet und gerade ſo viel als er giebt von ſeinem eigenen Beſitze aufopfert; ſo liegt an unſ. St. in dem Ausdrucke einerſeits die Andeutung der — ſo zu ſagen — aufopfernden, ſich entäußernden göttlichen Liebe, nach welcher Chriſtus, der Sohn Gottes, auf Erden in Niedrigkeit und Schmach leben und, von der Welt verfolgt, endlich den Kreuzestod ſterben mußte; andererſeits enthält auch der Ausdruck eine Hinweiſung auf das innige Verhältniß Chriſti zu Gott. Denn nur inſofern ein ſolches ſtatt fand und der Sohn als Logos im Schooße des Vaters ruhete (Joh. 1, 18), kann die Sendung Chriſti als eine Aufopferung von Seiten Gottes betrachtet werden. Es iſt daher das Dahingeben (nicht freilich allein in den Tod, ſondern in ein niedriges, kampfvolles menſchliches Erdenleben überhaupt) hier nicht Neben=, ſondern gerade die Hauptbedeutung. Das V. 17 folgende ἀπέστειλεν iſt nicht dagegen, da der 17. V. nur den letzten Theil des 16. V. beweiſen ſoll und zu deſſen erſter Hälfte gar keine Beziehung hat.

wohnt, und hat — der Unendliche — ſich ſelbſt im Endlichen entäußert, um die verlorene Welt zu erretten und ihr das Leben zu gewähren (Joh. 1, 14: Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, vergl. 1 Br. 1, 1—2; 4, 2. 2 Br. 7).*) — Dieſe Liebe Gottes hat der Erlöſer ſelber als eine überſchwengliche, Alles übertreffende, bezeichnet in jenem herrlichen Gleichniſſe von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 37 und den Parallelſt.), ſo wie in jenem Worte, welches Johannes ihm in den Mund legt Ev. 3, 16: Οὕτως — ὁ θεὸς ἠγάπησε τὸν κόσμον. Eben ſo iſt daſſelbe von Johannes ausdrücklich ausgeſprochen 1 Br. 4, 11 vgl. V. 9.**)

So iſt denn das Charakteriſtiſche in der Erlöſung***) das, daß in ihr die Vermenſchlichung des Göttlichen in der Perſon Jeſu von Nazareth erkannt wird, welche vermöge ihres Zweckes, das Menſchliche zu vergöttlichen und die verlorene Welt zu erretten, als ein Akt der unendlichen Liebe Gottes erſcheint, und Johannes beſchreibt dieſen Akt ſeinem Weſen, ſeinem Verlaufe und ſeinen Wirkungen nach in dem zweiten Theile ſeines Prologs zum Evangelium (V. 6—18)†).

---

*) Ueber dieſen Sinn der Formel: „Fleiſch werden" ſ. die oben (I. Th. III. Abſchn. S. 312 ff.) gemachten Bemerkungen über die Bedeutung von σάρξ und Lücke z. d. St.

**) Daß das adv. οὕτως nicht ſ. v. a. „auf dieſe Weiſe" bedeutet und einen ſpecifiſchen Unterſchied der in Chriſto offenbaren göttlichen Liebe von der früher bewieſenen bezeichnet, ſondern von einem graduellen zu verſtehen und durch „ſo ſehr, in ſo hohem Grade" wiederzugeben iſt — das ergiebt ſich theils aus dem Vorigen, theils lehrt es der Zuſammenhang an den angeführten Stellen.

***) S. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 464.

†) S. oben Einl. S. 78—82.

Es kommt uns hier hauptſächlich auf den Hauptſatz an: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν —, welchen wir ſeinem Inhalte nach genauer erwägen müſſen. Erinnern wir uns an das, was oben (I. Thl. I. Abſchn. §. 2) über die Bedeutung und das Weſen des Logos bemerkt worden iſt, ſo war uns dieſer dasjenige in perſönlichem Unterſchiede von Gott exiſtirende Weſen, welches in dem Begriffe der Gottheit den einen nothwendigen Faktor bildet und in welchem Gott ſich ſelber offenbar und ſeiner bewußt iſt. Demnach iſt in jenem Satze von Johannes ausgeſagt, daß Gott, wie er durch dieſen Logos Leben und Licht in dem Endlichen außer ſich geſetzt und durch das letztere der Menſchheit ſich geoffenbaret hat, ſo jetzt ſelbſt aus der Unendlichkeit ſeines Seyns in eine geſchichtliche Erſcheinung herausgetreten ſey und ſich geoffenbaret habe, indem er als Logos menſchliche Natur annahm (σὰρξ ἐγένετο) und ſo — ſich ſeiner entäußernd — in der Menſchheit zeitlich gegenwärtig war (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*); vergl. 1 Br. 4, 2. 2 Br.

*) Nicht mit Unrecht dürfte Tholuck (Comm. zu Joh. 1, 14) gegen die gewöhnliche Meinung, daß Joh. durch den Gebrauch des Verb. σκηνοῦν auf den Namen der שְׁכִינָה habe anſpielen wollen, erinnern, daß ja auch der Ausdruck auf das Vorübergehende des Aufenthalts des Gottesſohns in der niedrigen Menſchheit bezogen werden könne. Denn wenn der Leib des Menſchen häufig ein Zelt (σκηνή) genannt wird (vgl. 2 Petr. 1, 13. 14. Weish. 9, 15), ſo iſt dieſes Bild wohl zunächſt von dem Nomadenleben hergenommen (Jeſa. 38, 12) und ſoll das menſchliche Leben als etwas Flüchtiges, Vergängliches darſtellen; allein namentlich im N. T. iſt immer damit die Vorſtellung eines höheren, himmliſchen Lebens verknüpft, wohin als zu ſeinem Ziele das zeitliche Leben gerichtet ſey (Hebr. 11, 13—16), und wo die Seele mit einem verklärten, himmliſchen und unvergänglichen Leibe umgeben werden würde (2 Kor. 5, 1. 4). Wegen dieſes

7).*) Das iſt nun nicht etwa ſo zu denken, daß der Logos, als ein göttliches Element, als „Meſſiasgeiſt", irgendwie ſich mit einem ſchon vorhandenen oder eben entſtehenden

---

Gegenſatzes iſt daher σκηνοῦν auch das eigentliche Wort für die Entäußerung des Unendlichen im Endlichen und das Einwohnen des Göttlichen in dem Irdiſchen und Zeitlichen (Offenb. 7, 15; 21, 3). Es konnte daher Johannes dieſes Wort wohl auch gebrauchen, ohne gerade durch den Ausdruck שְׁכִינָה dazu veranlaßt zu ſeyn, welcher ſelber nur aus der angedeuteten Idee zu erklären iſt.

*) Die meiſten Ausleger (ſ. Lücke, Comm. über die Briefe Joh. S. 65 ff.) ſind der Meinung, daß dieſe Ausſprüche gegen doketiſtiſche Irrthümer gerichtet ſeyen und die Realität der menſchlichen Erſcheinung des Meſſias behaupten ſollen. Allein auch zugegeben, daß ſich in dem apoſtol. Zeitalter ſchon Spuren des Doketismus nachweiſen ließen (ſ. *H. A. Niemeyer*, de docetis p. 14 sqq. vgl. auch Schneckenburger, Johannes und die Gnoſtiker — in deſſen: Beitrr. zur Einleit. in's N. T. S. 60 ff. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 320 ff.), ſo liegt 1) jener Sinn nicht in der Formel: ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι, welche einfach nur die menſchliche Erſcheinung bedeutet. Wäre ſie emphatiſch zu nehmen und involvirte ſie einen Gegenſatz gegen doketiſtiſche Meinungen, ſo müßte, da der Glaube an die Fleiſchwerdung des Logos die Baſis des chriſtl. Bewußtſeyns bei Joh. bildet (Ev. 1, 14), die mißliche Behauptung aufgeſtellt werden, daß ſich dieſes Bewußtſeyn im Gegenſatze und unter dem Einfluſſe häretiſcher Meinungen in ſeiner beſonderen Form entwickelt und gebildet hätte. — 2) Führen andere Aeußerungen des Joh., wie 1 Br. 2, 22; 4, 15; 5, 5 darauf, eher in jenen Stellen eine Zurückweiſung der jüdiſch-ebjonitiſchen πλάνη zu erkennen, nach welcher Jeſus nicht als der Meſſias anerkannt, alſo behauptet wurde, daß Chriſtus, inſofern ihm als Meſſias göttliche Natur zugeſchrieben wurde, überhaupt noch gar nicht im Fleiſche d. i. in menſchlicher Art und Geſtalt erſchienen ſey. Vgl. Jud. 4. 2 Petr. 2, 1.

Menſchen (Jeſus) vereinigt und ihn ſtetig und ununterbrochen durch ſein ganzes Leben beſeelt habe, wie etwa das Wort Gottes über die Propheten des A. T. kam, um ſie zu Zeiten zu Organen theilweiſer göttlicher Offenbarungen zu machen; noch iſt auch dem doketiſtiſchen Irrthume Raum zu laſſen, als habe irgendwie etwas an der wirklichen, realen menſchlichen Erſcheinung des göttlichen Logos gefehlt: ſondern es iſt die deutliche Meinung des Johannes, daß der Logos ſelber Fleiſch ward (ἐγένετο) und der wirkliche Menſch Jeſus als Erlöſer der Welt nur dadurch wurde, daß derſelbige Logos, durch den die Welt geworden iſt (1, 3), und der jeden Menſchen erleuchtet (1, 9), in ihm menſchliche Natur annahm, um in Jeſu Chriſto das Göttliche und Menſchliche in perſönlicher Einheit darzuſtellen.*)

Derſelbe Gedanke von dem in der Perſon Jeſu der Menſchheit einwohnenden Göttlichen liegt auch als Vorausſetzung dem urchriſtlichen Glauben zu Grunde, von welchem Matthäus (1, 18 ff.) und Lukas (1, 26 ff.) in ihren Erzählungen von der übernatürlichen Geburt Jeſu — deren hiſtoriſchen Werth und Bedeutung wir für unſeren Zweck dahin geſtellt ſeyn laſſen können — zeugen. Einen Widerſpruch dieſer Erzählungen mit dem Satze des Johannes, als würde in jenen nur eine „bloße, die Erzeugung Jeſu bedingende, göttliche Einwirkung" gelehrt, während dieſer „von einer, wirklich in Jeſu fleiſchgewordenen und ihm immanent gebliebenen, göttlichen Hypoſtaſe" rede**), kann man nur dann behaupten, wenn man außer Acht läßt, wie

*) S. Schleiermacher, Homilien über Joh. S. 34; und: Predigten 2 B. Neue Ausg. Berl. 1834. N. IV.: „daß der Erlöſer als der Sohn Gottes geboren iſt."

**) Strauß, Leben Jeſu I. S. 155.

— wenigſtens nach Lukas — eine durch die göttliche Einwirkung auf ſeine Erzeugung bedingte eigenthümliche heilige Beſchaffenheit Jeſu (*τὸ γεννώμενον ἅγιον*) angenommen wird, kraft welcher er ſich von allen anderen Menſchen unterſcheidet und auf den Namen des Sohnes Gottes Anſpruch hat.

Was wir ſchon aus dieſer ganzen Auseinanderſetzung ſehen, daß das Weſentliche der johanneiſchen Anſicht von der Erlöſung in der Lehre von der Fleiſchwerdung des Logos beſtehet, weil hierauf der ſpecifiſch eigenthümliche Begriff der göttlichen Liebe beruhet, die ſich durch die Erlöſung erweiſet, das beſtätigt zum Ueberfluſſe Johannes ſelbſt, indem er, ſich zu der allgemeinen Tendenz der urchriſtlichen evangeliſchen Verkündigung bekennend, am Schluſſe ſeines Evangeliums den Leſern erklärt, er habe ſeine Schrift verfaßt, damit ſie glauben möchten, Jeſus ſey der Chriſt, der Sohn Gottes, und damit ſie durch dieſen Glauben das Leben hätten (20, 31). So nennt er auch im Eingang ſeines erſten apoſtoliſchen Sendſchreibens (1, 1—3) als den Inhalt ſeiner Verkündigung, welche die Gemeinſchaft der Gläubigen mit Gott bezwecke, die Kunde von dem in dem Erlöſer erſchienenen göttlichen Leben, deſſen Aeußerungen er in dem Leben Jeſu ſelber geſchaut und unmittelbar erfahren habe. Wir haben demnach vor Allem, um die Erlöſung als einen Akt der unendlichen göttlichen Liebe zu begreifen, darzuſtellen, wie in der Perſon des Erlöſers der Logos Fleiſch geworden oder Gott ſelber leibhaftig erſchienen iſt (Joh. 14, 9; vergl. 2 Kor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ*), um die Welt zu erretten. Denn darin liegt die Bedingung des durch die Erlöſung vermittelten ewigen Lebens.

§. 1.

Jeſus iſt als der Fleiſch gewordene Logos im Verhältniſſe zu Gott deſſen eingeborner Sohn und im Verhältniſſe zur Welt der Chriſt.

Richten wir zuvörderſt unſer Augenmerk auf die Perſon Jeſu als des Erlöſers, ſo finden wir über die Art, wie ſich in ihm der Logos mit der menſchlichen Natur vereinigt habe, oder wie ſich das Göttliche in Chriſto zu dem Menſchlichen verhalte, bei Johannes nirgends eine Erklärung. Natürlich. Denn er hatte ſich nicht zuvor a priori die Theorie vom Logos konſtruirt und, als er Zeuge der erhabenen Erſcheinung Jeſu wurde, in ihr die Verwirklichung von der Idee eines ſchon zuvor als möglich erkannten Eintritts des Göttlichen in die Sphäre des Menſchlichen geſehen. Vielmehr galt ihm der Eintritt des Göttlichen in die Menſchheit als eine geſchichtliche Thatſache, von deren Realität und Wahrheit er ſich nicht durch irgend welche metaphyſiſche Spekulation, ſondern durch ſeine eigene unmittelbare Erfahrung, indem ihm vergönnt war, die erhabene Erſcheinung Chriſti zu ſchauen, überzeugt hatte. Darum gehet er auch nirgends darauf aus, die Fleiſchwerdung des Logos als eine mögliche darzuſtellen, ſondern ſetzt dieſelbe als eine wirkliche voraus und ſucht auch Anderen die Verwirklichung derſelben in der Erſcheinung Jeſu nachzuweiſen. Und dieſes hatte er um ſo nöthiger, als bei aller Hoheit und aller himmliſchen Glorie, welche Jeſum umgab, dieſelbe doch theils durch die niedrige Knechtsgeſtalt, die der Erlöſer angenommen hatte, in gewiſſem Maaße verhüllt war, theils nicht einem jeden Beſchauer, ſondern nur einem gläubigen Sinn und einem für das Göttliche offenen Auge erkennbar wurde. Sollte nun der Beweis geführt werden, daß in der niedrigen

menſchlichen Erſcheinung Jeſu von Nazareth Gott ſelber in der Menſchheit zeitlich gegenwärtig geweſen ſey, ſo mußte gezeigt werden, daß der Erlöſer wirklich die Qualitäten beſitze, welche den Begriff des Logos konſtituiren und vermöge welcher er als das wirklich leibhaftig ſich offenbarende göttliche Leben und Licht erkannt werden muß. Die weſentlichen Qualitäten des Logos, wie wir ſie oben*) kennen gelernt haben, ſind aber die, daß der Logos in ſeinem präexiſtenzialen Seyn 1) immediativ, nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott betrachtet, in ſeinem uranfänglichen Seyn in der innigſten Verbindung und Verwandtſchaft mit Gott ſtehet und göttlicher Natur theilhaftig iſt (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* Joh. 1, 1); und 2) kauſativ, nach ſeinem Verhältniſſe zu der Kreatur betrachtet, den Grund und Quell alles Lebens abgiebt (*Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* V. 4). In dieſer letzteren Qualität äußert ſich der Logos a) in Bezug auf die Kreatur überhaupt als Grund und Quell alles phyſiſchen Lebens, als der ſchaffende und erhaltende (*Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*) und b) in Bezug auf die moraliſche Schöpfung insbeſondere als Grund und Quell alles geiſtigen Lebens, als das Licht der Menſchheit (*καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπον — ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* V. 4. 9).

Daß nun Jeſus in der That dieſe weſentlichen Logos-Qualitäten beſeſſen habe, das ſucht Johannes durch die geſchichtliche Darſtellung der irdiſchen Erſcheinung deſſelben in ſeinem Evangelium anſchaulich zu machen und zu bezeugen (*μαρτυρεῖν* Joh. 21, 24). Ueber dieſen bezeugenden Zweck ſeiner Evangelienſchrift erklärt er ſich ſelbſt (20, 31),

---

*) S. I. Th. I. A. §. 2 und II. A. §. 1.

indem er ſagt, daß er durch ſie den Glauben an Jeſum als den Chriſt, den Sohn Gottes, begründen wolle (*ταῦτα — γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*). Freilich bekennt er ſich hier auch noch zu einem anderen — erbauenden — Zweck, indem er durch ſeine Schrift die Leſer auch zu dem durch den Glauben zu erlangenden Leben führen will (*καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*).*) Allein da es uns für jetzt nur darum zu thun iſt, die johanneiſche Anſicht von der Perſon Chriſti kennen zu lernen, ſo haben wir von dieſem zweiten Zwecke zu abſtrahiren und unſer Augenmerk nur auf jenen erſten zu richten. Es entſteht uns daher die Aufgabe, durch eine genauere Analyſe des johanneiſchen Evangeliums nach ſeinem Inhalte und nach ſeiner Anlage, Kompoſition und inneren Oekonomie, inſoweit dieſelbe durch die eigenthümliche Tendenz ſeines Verfaſſers bedingt iſt, die Momente nachzuweiſen, an welchen nach der Anſicht unſeres Evangeliſten Jeſus als der Fleiſch gewordene Logos zu erkennen iſt.

Wie die Synoptiker ihrer evangeliſchen Darſtellung eine Art von Vorgeſchichte vorausſchicken, indem ſie die Inauguration Jeſu als des Meſſias durch Johannes, den Täufer, und deſſen göttliche Ausrüſtung durch die Salbung mit dem heiligen Geiſte beſchreiben, ſo hat auch Johannes unmittelbar nach ſeinem Prologe (1, 19—34) die öffentliche Darſtellung Chriſti durch Johannes, den Täufer, erzählt. Dieſelbe hat in der Argumentation unſeres Evangeliſten ein doppeltes Moment: 1) ein geſchichtliches, indem der Täufer es war, welcher als ein gottgeſandter Prophet (1, 6) die Menſchheit auf die Erſcheinung des Meſſias, als des

*) S. oben Einl. S. 33 ff.

wahren göttlichen Lichts, vorbereiten und den Glauben der Welt an ihn vermitteln ſollte (1, 7. 31—35 ff.); und 2) ein dogmatiſches, indem Johannes die, ſeine eigene Würde bei Weitem übertreffende, Erhabenheit des in Jeſu offenbar gewordenen Gottesſohnes bezeugte (1, 15. 19—27. 30. 32—34). Für die Wahrheit dieſes ſeines Zeugniſſes beruft ſich der Täufer auf eine ihm irgendwie gewordene göttliche Offenbarung, durch welche er Jeſum bei der Taufe im Jordan als den habituell und ſtetig mit dem Geiſte Erfüllten geſchaut habe (1, 32—34: *τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον —, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*).

Hierbei entſteht die Frage, wie ſich denn das *πνεῦμα*, welches in der Taufe auf Jeſum herabkam, zu dem Logos in ihm verhalte. Denn wenn Jeſus dadurch, daß er als der Fleiſch gewordene Logos auf Erden erſchien, ſchon ſeit er durch ſeine menſchliche Geburt in die Welt eintrat, als göttlichen Weſens theilhaftig gedacht werden muß, ſo ſcheint ſeine ſpätere Weihe und göttliche Ausrüſtung durch das Erfülltwerden mit dem Geiſte, wo nicht mit der Fleiſchwerdung des Logos in ihm in Widerſpruch zu ſtehen, doch wenigſtens ganz und gar überflüſſig zu ſeyn.*) Eine ſolche Inkonſequenz, in welche ſich unſer Evangeliſt verwickelte, wenn er das eine Mal einen Eintritt des Logos in das menſchliche Leben in der Perſon Jeſu (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*) behauptete und das andere Mal nach dem Zeugniß des Täufers erſt bei der Taufe Jeſu dieſen durch die Erfüllung von dem heiligen Geiſte göttlich ausgerüſtet oder angeregt werden ließe, würde kaum hinweggedeutet, ſondern eher noch

*) S. Strauß, Leben Jeſu I. §. 48, de Wette, Bibl. Dogm. §. 281 und Kurze Erkl. des Ev. Joh. S. 31, wo dieſe Anſicht, doch in milderer Form, wiederholt iſt.

fühlbarer gemacht werden, wenn man — was indeſſen entſchieden zu verwerfen iſt — eine gewiſſe Identität zwiſchen den Begriffen λόγος und πνεῦμα behaupten dürfte.*) Vielmehr wird ſich jener ſcheinbare Widerſpruch durch die richtige Unterſcheidung und Auseinanderhaltung dieſer beiden Begriffe am leichteſten löſen laſſen.

Der Name Geiſt, Geiſt Gottes, heiliger Geiſt (רוּחַ, πνεῦμα, πν. θεοῦ, πν. ἅγιον) nämlich wird in dem bibliſchen Sprachgebrauche in mehrfachem Sinne auf Gott bezogen.**) In dem Sinne, in welchem wir hier von ihm zu handeln haben, bedeutet er die göttliche Lebenskraft, welche das Princip der Einwirkung Gottes auf die Welt, mithin der Offenbarung Gottes in der äußeren und inneren Natur iſt. In dieſer Beziehung iſt der Geiſt zu unterſcheiden von dem Worte Gottes (דְּבַר יְהוָֹה, λόγος oder ῥῆμα κυρίου). Wie nämlich das Wort überhaupt nur der Ausdruck des Gedankens oder Willens im Menſchen iſt, ſo iſt nach dieſer Analogie das Wort Gottes auch nur die Aeußerung eines göttlichen Gedankens oder Willens und verhält ſich in Bezug auf die äußere Natur als ſchaffend, in's Daſeyn rufend (1 Moſ. 1, 3. Pſ. 33, 9), in Bezug auf die Welt des Geiſtes aber, auf das verſtändige menſchliche Bewußtſeyn, als offenbarend, im engeren Sinne als göttlichen Willen und göttliche Gedanken

*) Vgl. Schmidt in ſ. Bibl. für Krit. und Exeg. I, 3. S. 361 ff. Eichhorn, Einl. in's N. T. II. S. 158 ff. *Winzer*, progr. Numquid discriminis inter τὸν λόγον Joanni Ap. dictum et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur. Lips. 1819. S. dagegen: Bretſchneider, Handb. d. Dogmat. I. S. 493 ff. u. Probabb. p. 28. Lücke, Comment. zu Joh. I. S. 373 ff. de Wette, a. a. O. S. 30. Dähne, paul. Lehrb. S. 127.

**) S. Baumg.=Cruſius, Bibl. Th. S. 308 f.

kundthuend.*) Das Wort Gottes iſt daher die Vermittelung der göttlichen Offenbarung, das in der Welt wirkſame offenbare Weſen Gottes ſelbſt, welches gleichſam als eine göttliche Subſtanz zu denken iſt, in welcher ſich Gott durch deren Stoff und Inhalt irgendwie in der inneren, wie in der äußeren Natur zu erkennen giebt. Der Geiſt dagegen, welchem ſchon nach ſeiner eigentlichen phyſiſchen Wortbedeutung (πνεῦμα, רוּחַ = Wind, Odem) der Begriff der Bewegung, der Energie, weſentlich iſt, iſt das dem Worte, als der offenbarenden Subſtanz des göttlichen Weſens, zu Grunde liegende und daſſelbe beſeelende Princip der göttlichen Offenbarung, welches nicht nur die den Stoff und Inhalt derſelben erzeugende, ſondern auch zu deſſen Mittheilung und Kundthuung anregende und antreibende geiſtige Kraft (δύναμις) abgiebt. So iſt denn der Geiſt der Urgrund aller göttlichen Offenbarung, auf welchen alle einzelnen Aeußerungen der göttlichen Wirkſamkeit als auf ihr gemeinſchaftliches Princip zurückzuführen ſind. Als wirkſam in der Kreatur gedacht verhält ſich aber der Geiſt Gottes in Bezug auf die äußere Natur als belebend, bildend und beſeelend (1 Moſ. 1, 2. Pſ. 3, 6, wo die Wirkſamkeit des Worts auf die Schöpfung des Himmels im Allgemeinen, die des Geiſtes dagegen auf die Hervorbringung der himmliſchen Heere, als irgendwie mit Lebenskraft beſeelter Weſen, bezogen wird), und in Bezug auf die Geiſterwelt als göttliches Denken, Wollen und Leben erregend (Pſ. 51, 13; 143, 10).**) — So heißt es denn von den Propheten, als den

*) S. v. Cölln, Bibl. Th. I. S. 147.

**) Es können nun zwar wohl die beiden Ausdrücke bisweilen mit einander abwechſeln, indem göttliche Wirkungen bald von dem einen, dem Geiſte, bald von dem anderen, dem Worte, bald von

heiligen Männern Gottes, wenn der Inhalt der göttlichen Offenbarung, die ihnen geworden war, um ſie dem Volke

---

beiden zugleich, abgeleitet werden (vgl. z. B. Pſ. 104, 30. Weish. 11, 21; 18, 15); allein hieraus folgt noch keine Identität beider Begriffe, ſondern es erklärt ſich dieſes daraus, daß man in beſtimmten göttlichen Wirkungen bald Gott ſelbſt als den in der Welt überhaupt Wirkenden und Offenbaren, bald das das göttliche Wirken erregende und beſeelende Princip als unmittelbar thätig dachte. — Wenn übrigens de Wette (Bibl. Dogm. §. 18) „die Dinge unter der Form der Einheit Welt, und in ihrer materialen Mannichfaltigkeit Natur" nennt, und demgemäß das Wort Gottes überall nur auf das Verhältniß Gottes zur Welt und den Geiſt auf ſein Verhältniß zur Natur beziehet, ſo daß Gott als Geiſt in dem mannigfaltigen, elementariſchen und individuellen Seyn der Welt, als deſſen Urgrund, Lebensgeiſt und Lebenskraft daſſelbe durchwebend und durchleuchtend; als Wort hingegen in dem einheitlichen, geordneten, regierten Ganzen, als deſſen Einheit, Verſtand und Bewußtſeyn gedacht werde (vergl. deſſen kurzgef. Erkl. des Ev. u. der Br. Joh. S. 12 a. E.): ſo können wir in den Begriffen von Wort und Geiſt Gottes nichts entdecken, was dieſe Unterſcheidung und Beziehung derſelben auf die Begriffe von Welt und Natur rechtfertigte. S. auch Tweſten, Vorleſungen über die Dogm. 2 B. 1 Abth. S. 151 ff. — Richtiger ſcheint Lücke, Comm. zu dem Ev. Joh. I. S. 213 ff. den Unterſchied zu beſtimmen, wenn er den Namen des Geiſtes als Bezeichnung der göttlichen Offenbarung in der Welt ihrem Weſen nach, im Gegenſatze gegen die Materie, den des Worts als Bezeichnung derſelben Offenbarung ihrer Form nach, im Gegenſatz gegen jede unwillkührliche materialiſtiſche oder emanatiſtiſche Form des Schöpfungsaktes auffaßt. Wird dann das Wort poetiſch perſonificirt (Pſ. 147, 15. Jeſa. 55, 11), ſo hat das Wort Theil am göttlichen Weſen als unmittelbarer, weſentlicher Ausdruck des göttlichen Geiſtes und Willens; das göttliche Weſen erſcheint, offenbart ſich in dem Worte auf die reinſte Weiſe und identificirt ſich mit demſelben. (Vergl. S. 216). — In dieſem Sinne haben wir oben das Wort Got=

kund zu thun, bezeichnet werden ſoll, daß das Wort Gottes zu ihnen geſchehen ſey (וַיְהִי דְבַר יְהוָֹה אֶל). Um aber theils dieſen Inhalt der göttlichen Offenbarung verſtehen und begreifen, theils den Trieb zur Kundmachung derſelben fühlen zu können, dazu bedurfte es der Beſeelung durch den Geiſt Gottes, von welchem die Propheten erfüllt waren und von welchem getrieben ſie die göttlichen Offenbarungen ausſprachen (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι 2 Petr. 1, 21).

Dieſe alſo unterſchiedenen Begriffe des göttlichen Wortes und Geiſtes finden wir nachher unter dem einen Begriffe der Weisheit ſubſumirt, welche, zuerſt nach einer bloßen poetiſchen Perſonifikation, als Princip der göttlichen Offenbarungen aufgeſtellt wird und mit Prädikaten erſcheint, welche ſonſt dem Worte und Geiſte Gottes einzeln beigelegt wurden. So iſt dieſes der Fall in den Sprw. Kap. 8 und 9, wo weder das Wort, noch der Geiſt Gottes, als Principien der göttlichen Offenbarung erwähnt werden, ſondern allein die Weisheit als die Einheit von beiden, wie auch etwa im Buche Sirach, wo dieſelbe Vorſtellung herrſchend zu ſeyn ſcheint.*) — Anders verhält ſich die Sache in dem alexandriniſchen Buche der Weisheit. Hier ſcheint nämlich (vergl. Kap. 7 — 9) die Weisheit, welche als eine göttliche Hypoſtaſe beſchrieben und als das Princip aller göttlichen Offenbarung, deſſen Weſen Geiſt iſt und das, von Gott ausſtrömend, Alles durchdringt und beſeelt, vorgeſtellt wird, ihrer Idee nach ganz an die Stelle des Geiſtes Gottes in den kanoniſchen Büchern des A. T. getreten zu ſeyn. Wenigſtens

---

tes beſchrieben. Vergl. auch v. Cölln, B. Th. I. S. 132. II. S. 255 ff.

*) S. Lücke a. a. O. S. 219. 223.

zeigt ſich deutlich, daß in jener apokryphiſchen Schrift die Weisheit mit dem πνεῦμα ἅγιον identificirt iſt (ſ. 1, 4—7; 7, 22; vgl. 9, 17; 7, 7; 12, 1).*) Dagegen wo die Weisheit (σοφία) mit dem Worte (λόγος) verwechſelt erſcheint, findet keine Identifikation von beiden Begriffen ſtatt**), ſondern es laſſen ſich beide ſehr füglich ſo unterſcheiden, daß dieſes eine Perſonifikation des in der Welt wirkſamen und offenbaren göttlichen Weſens an ſich, jenes das demſelben zu Grunde liegende ethiſche Princip, die innere Lebens- und Triebkraft derſelben iſt, ſo daß ſie ſich ähnlich zu einander verhalten, wie Wort und Geiſt in den kanoniſchen Schriften des A. T. Vergl. Weish. 9, 1. 2; 18, 15, 16.***) — In dem ſpekulativen philoſophiſchen Syſteme des Alexandriners Philo, wo das Wort (λόγος) Bezeichnung des in der Welt wirkſamen und offenbaren göttlichen Weſens, als einer eigenen realen göttlichen Perſon, iſt, welche gleicherweiſe Rath und Kraft iſt, alſo die Ideen

*) S. Bretſchneider, Dogm. und Moral der apocryph. Schriften des A. T. §. 47. S. 246—251, de Wette, Bibl. Dogm. §. 168. vgl. §. 155, Lücke, a. a. O. S. 226, Dähne, Geſchichtl. Darſt. der jüdiſch-alexandr. Religions-Philoſophie II. S. 131 ff. 154 ff., v. Cölln, Bibl. Theol. I. S. 399. 457 f. Vgl. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 96: „Der Geiſt — iſt die Aeußerung und Erſcheinung der göttlichen Weisheit", oder, wie es S. 312 heißt, — „die Würkſamkeit der Weisheit ſelbſt." Grimm, Comm. üb. das B. d. Weish. S. XVI ff.

**) Dieſes hat nach *Mangey* (Vorr. zu ſeiner Ausg. des Philo) und *Lami* (de recta Christianorum in eo, quod mysterium divinae trinitatis attinet, sententia, libri VI. Florent. 1733. 4.) neuerlich noch behauptet v. Cölln, a. a. O. S. 399.

***) S. Bretſchneider, a. a. O. §. 48. S. 252—267; Lücke, a. a. O. S. 226; Grimm, Comment. zu den angef. Stellen.

der göttlichen Weisheit (σοφία) und des offenbarenden Wortes (ῥῆμα) zuſammen in ſich begreift*), muß der Begriff des göttlichen Geiſtes, inſofern derſelbe ja ſchon in dem der Weisheit mit enthalten iſt, auch nothwendig mit in dem allgemeinen Begriffe des Logos befaſſt ſein. Es nimmt daher auch in der That der Begriff des Geiſtes in dem philoniſchen Syſteme gar keine eigenthümliche Stelle ein, ſondern der Urheber deſſelben bedient ſich dieſes terminus faſt nur aus Akkommodation an den altteſtamentlichen Sprachgebrauch da, wo er Stellen des A. T. erklärt und führt demnach namentlich die Begeiſterung der Propheten auf den Geiſt Gottes zurück.**) Er faßt daher den göttlichen Geiſt vorzugsweiſe als πνεῦμα προφητικόν auf und gebraucht den Namen des Geiſtes ſtatt des Logos hauptſächlich da, wo er „die göttliche Kraft, ſofern ſie nicht als kosmiſche Kraft überhaupt, oder als göttliche Subſtanz in dem Weſen der menſchlichen Seele gedacht wird, ſondern ſofern ſie gleichſam als der göttliche Odem in beſtändiger Mittheilung und Bewegung die göttlichen Kräfte, die göttlichen Naturen in der Welt anregt, begeiſtet und verbindet"***), bezeichnen will.

Treten wir nunmehr näher zur Betrachtung der Lehre des Johannes, ſo iſt zu unterſuchen, wie ſich dieſer Apoſtel das Verhältniß des πνεῦμα zu Gott und zu dem Logos gedacht habe, um dann erkennen zu können, in welchem Sinne er eine Einwohnung des Geiſtes in Chriſto annehme.

---

*) S. oben I. Th. 1 Abſchn. §. 2.

**) S. Bretſchneider, a. a. O. S. 251 f. de Wette, Bibl. Dogm. §. 169. Dähne, geſchichtl. Darſt. der jüd.-alexandr. Relig.-Philoſ. 1 Abth. S. 310. 388.

***) S. Lücke, a. a. O. S. 376.

Ueber jenen erſten Punkt finden wir keine ausdrücklichen Beſtimmungen bei unſerem Apoſtel. Wir erfahren nur, daß er den heiligen Geiſt als Etwas anſah, das erſt durch die Erſcheinung Chriſti den Menſchen mitgetheilt worden und zur Wirkſamkeit in ihnen gelangte (Joh. 7, 39: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*)*), das alſo vorher nur in Gott vorhanden zu denken iſt. Indeſſen dürfte ſich aus dem Ganzen der johanneiſchen Logologie und aus der Analogie der hieher bezüglichen altteſtamentlichen Begriffe, deren Befolgung wir unſtreitig auch bei unſerem Apoſtel vorausſetzen dürfen, das Verhältniß des *πνεῦμα* zu Gott und dem perſönlich von ihm geſchiedenen Logos ohne beſondere Schwierigkeit ermitteln laſſen. — Nach dem oben entwickelten Begriff des Logos iſt nämlich ein gedoppeltes Moment in demſelben zu unterſcheiden. Es iſt der Logos einmal immanent, nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott, ein der Gottheit wirklich theilhaftiges, perſönlich von Gott unterſchiedenes Weſen, und dann tranſitiv gedacht, nach ſeinem Verhältniſſe zur Welt, der Vermittler des göttlichen Lichts und Lebens zwiſchen Gott und der Kreatur oder der Offenbarer Gottes. Nach jener Seite ſeines Weſens erſcheint er als ruhend; nach dieſer als in Thätigkeit begriffen. Wie nun im A. T. das *πνεῦμα* die das Wort Gottes beſeelende Lebenskraft und das ihm zu Grunde liegende Princip iſt, ſo wird auch der Logos ſich in ſeiner göttlichen Wirkſamkeit nur äußern können vermittelſt eines Thätigkeitsprincips, das

---

*) Daß die Worte nicht das weſentliche Vorhandenſeyn des heil. Geiſtes, ſondern nur deſſen Wirkſamkeit in den Gläubigen vor der Verherrlichung Jeſu negiren ſollen, erhellet klar aus dem Zuſammenhange der bibliſchen Vorſtellungen von dem heil. Geiſte. Das Weitere über dieſe St. ſ. unten §. 2 dieſ. Abſchn.

ihn beſeelt und treibt, und das eben nichts Anderes ſeyn wird als derſelbe göttliche Geiſt des πνεῦμα. Und auch bei Gott wird als Grund ſeiner Offenbarungen durch den Logos das nämliche Princip des πνεῦμα gedacht werden müſſen, welches nach ſeinem ethiſchen Charakter und Weſen, in welchem es ſich in Bezug auf die Kreatur äußert, als Liebe beſchrieben wird. So ſtellt ſich denn das πνεῦμα nicht als ein beſonderes drittes perſönliches Weſen neben Gott und den Logos, wie es denn überhaupt nirgends in den bibliſchen Schriften als ein perſönliches Weſen dargeſtellt iſt*), ſondern es iſt die beide, Gott und den Logos, beſeelende Lebenskraft,

---

*) S. de Wette, Bibl. Dogm. §. 266. Baumg.-Cruſius, Bibl. Th. S. 312 f. v. Cölln, Bibl. Theol. II. S. 99 f. — Verwunderlich iſt in dieſer Beziehung die Argumentation von Stier (Andeutungen zum gläubigen Schriftverſtändniß I. S. 302; vergl. Steiger zum 1. Br. Petr. S. 53), welcher aus dem ἄλλος παράκλητος Joh. 14, 16 den Schluß ziehet, daß Jeſus von dem heil. Geiſte als einer Perſon rede. Denn, meint er, das Wort: Anderer — unterſcheide nicht bloß, ſondern es ſtelle auch gleich, und bedeute eine Getrenntheit in der Gleichheit. Gut! Aber wo ſteht denn geſchrieben, daß dieſe Gleichheit zwiſchen dem Sohne und dem Geiſte, welche hier doch offenbar nur in Bezug auf das παράκλητος-Seyn behauptet wird, ſich auch auf die Perſönlichkeit, die dem Sohne zukommt, beziehe? — Wenn ferner auch Matthies (Propäd. der neuteſt. Theol. S. 295) behauptet, daß der Geiſt nicht etwa für eine beſondere göttliche Kraft zu halten, ſondern daß er in ſich ſelbſt abſolut perſönlich ſey —; ſo iſt er den Beweis für dieſe Behauptung ſchuldig geblieben. Denn alle die von ihm angegebenen Stellen (Matth. 1, 18. 20; 3, 11 (?). Mark. 1, 8 (?); 13, 11. Luk. 1, 15 (?); 2, 25. Joh. 1, 33 (?); 7, 39; 14, 26. AG. 1, 2 (?). Röm. 5, 5. 1 Kor. 6, 19 u. a.) zeugen, ſofern ſie überhaupt beweiſend ſind, höchſtens nur für eine Perſonifikation des heil. Geiſtes.

das beide erregende Princip, welches in Gott der Grund ſeiner Offenbarungen, in dem Logos aber auch zugleich der Trieb und die Kraft zur Vermittelung Gottes durch die Offenbarungen iſt, und welches eben dadurch beide, der Kreatur gegenüber, zu einer Einheit verbindet. Demnach hat man in dem präexiſtenzialen Chriſtus den Logos als Subſtrat ſeines göttlichen Weſens, oder als ſeine göttliche Subſtanz, zu unterſcheiden von dem πνεῦμα in ihm, welches das ihn beſeelende und zur Mittheilung ſeines göttlichen Lebens an die Kreatur anregende Princip iſt.*)

Nun iſt aber nach den altteſtamentlichen Begriffen in dem Worte Gottes freilich immer ſchon der Geiſt Gottes mit enthalten, da ja jenes nur die Form iſt, in welcher dieſer ſich äußert, nur das Gefäß, in welchem er das Göttliche an die Kreatur mittheilt. Es muß dieſes der Fall ſeyn, da ja eben das Wort, als die Vermittelung der göttlichen Offenbarungen, nicht anders als in einer Thätigkeit beſtehend und begriffen gedacht werden kann, welcher ein Thätigkeitsprincip als innere Kraft und als Hebel zu Grunde liegen muß. Anders aber verhält ſich dieſes bei dem johanneiſchen Logos. Denn inſofern es Momente geben kann, in welchen dieſer ſich nicht als thätig und Gott mit der Kreatur vermittelnd, ſondern als ruhend und nur mit Gott verbunden ſich verhält, ſo muß er in ſolchen Momenten, wie wir ſie vor der Schöpfung des All durch den Logos und nach ſeiner Fleiſchwerdung vor der Taufe Jeſu durch Johannes anzuerkennen haben, als des göttlichen Geiſtes ledig gedacht werden. Wenn daher unſer Apoſtel die Fleiſchwerdung des Logos bei der Geburt des Erlöſers und die Beſeelung des letzteren durch den Geiſt bei ſeinem öffentlichen Auftreten als zwei verſchie-

*) Vgl. Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 383. 388.

dene und zeitlich getrennte Momente erſcheinen läßt, ſo daß man ſich den Logos in Chriſto als eine Zeit lang ruhend und nur das Verhältniß deſſelben zu Gott vermittelnd denken muß; ſo iſt hierin ſo wenig etwas Auffallendes oder ſich Widerſprechendes zu erkennen, daß vielmehr ein ſolches Verhältniß durch die Fleiſchwerdung des Logos in einem menſchlichen, zeitlichen Daſeyn nothwendig wurde. Denn eben weil der Logos in ein wahrhaft menſchliches, in ſeiner Entwickelung an das Geſetz der Allmähligkeit gebundenes, Leben eingetreten war, konnte er ſich auch nur in jedem Momente auf eine dem jedesmaligen Stande dieſer Entwickelung entſprechende Weiſe verhalten, wenn nicht die Erſcheinung des Erlöſers eine monſtröſe, ſein reales Menſch-Seyn aufhebende, werden ſollte. So lange daher in ſeiner Kindheit und Jugend das menſchliche meſſianiſche Bewußtſeyn Jeſu noch nicht völlig entwickelt und derſelbe noch nicht völlig zum menſchlichen meſſianiſchen Wirken befähigt war, ſo lange war zwar der Logos ſchon wirklich in ihm als göttliche Beſtimmtheit ſeines Weſens und als Princip ſeines göttlichen Lebens; allein es war noch nicht in ihm jenes ihn zur Offenbarung nach Außen und zur Mittheilung ſeines göttlichen Lebens an Andere anregende Princip des Geiſtes Gottes (*πνεῦμα ϑεοῦ, — ἅγιον*), welcher auch Geiſt Chriſti (*πνεῦμα Χριστοῦ*) genannt wird, theils weil er zunächſt durch Chriſtum den Gläubigen mitgetheilt wird (Röm. 8, 9), theils weil er, als in den Propheten des A. B. wirkſam (Joh. 12, 38), die Zukunft Chriſti verkündigte (1 Petr. 1, 11). — Dieſer Geiſt kam vielmehr erſt auf ihn herab, als er das volle kräftige Mannesalter erreicht hatte, welches ihn zu ſeinem menſchlichen meſſianiſchen Wirken unter ſeinem Volke befähigte, und bildete das Princip dieſes Wirkens. Und zwar mußte derſelbe in ihm die Einheit und zur höchſten Blüte

gediehene Entwickelung des ſchon im A. B. ſporadiſch und partiell die Propheten treibenden göttlichen Geiſtes (vergl. 1 Sam. 10, 6; 19, 20. Jeſa. 63, 10; 11, 1. Pſ. 51, 13. Hoſ. 9, 7) ſeyn. Denn gleichwie zu Jeſus nicht bloß das Wort Gottes geſchah, wie zu den Propheten des A. B.; ſondern er ſelbſt dieſes Wort Gottes wirklich war: ſo mußte auch der Geiſt nicht nur als ſtetiges und bleibendes (Joh. 1, 33) Princip ſeines Lebens und Wirkens ihm einwohnen; ſondern er mußte auch mit dem Geiſte erfüllt werden mit einem Male und — nicht nach dem Maaße (Joh. 3, 34), weil das Göttliche nicht eben ſo dem Geſetze der Allmähligkeit ſeiner Entwickelung unterworfen iſt, wie das Menſchliche, und weil der Logos, wenn er einmal aus ſeiner Immanenz heraustreten und ſich äußern ſoll, ſich auch alſobald in ſeiner vollen göttlichen Kraft und Stärke muß äußern können. Wie man daher bei dem Logos in ſeiner Präexiſtenz zu unterſcheiden hat ſein immanentes Seyn bei Gott und ſeine Offenbarung und Aeußerung durch die Schöpfung der Welt und Erleuchtung der Menſchen, ſo kann und muß auch bei dem Fleiſch gewordenen Logos ſein in dem Menſchen Jeſus immanent beſtehendes Seyn, welches ſein Verhältniß zu Gott vermittelt, unterſchieden werden von ſeiner Offenbarung und Aeußerung durch denſelben Menſchen Jeſus zur Erlöſung der Welt, welche durch die Salbung mit dem heiligen Geiſte bedingt war, und durch welche ſein Verhältniß zur Menſchheit vermittelt iſt.*) Und ſo wie beides,

*) Vgl. Joh. 3, 34, wo die in Jeſu ohne Maaß vorhandene Geiſtesfülle als Grund davon angegeben wird (οὐ γὰρ δίδωσιν), daß Jeſus als Exeget der göttlichen Dinge (1, 18) die Worte Gottes rede (τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ), alſo als Gottgeſandter (ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός) ſich der Welt offenbare.

immanentes Seyn und Offenbarung oder Aeußerung des Logos, als zwei verſchiedene und getrennte Momente in ſeiner ewigen Exiſtenz gedacht werden müſſen, ſo kann und muß beides auch in ſeiner zeitlichen Erſcheinung in zwei geſonderte Momente auseinander treten.*) — Demnach verhält

---

*) So viel gegen Strauß, L. J. I. §. 48 und gegen de Wette zu Joh. 1, 34. S. 30 f.: „Daß der Geiſt mit einem Male auf J. herabkommt, iſt, ſtreng genommen, weder mit der Idee des Geiſtes „„ohne Maaß““, noch mit der Logos-Idee vereinbar; denn der gottmenſchlichen Perſönlichkeit muß von Anfang an die göttliche Anregung beigewohnt haben.“ S. dagegen Nitzſch, a. a. O. §. 130: „Die Beſtimmtheit, welche die menſchliche Natur Jeſu durch die Vereinigung mit der Gottheit in der Geburt ſchon erhalten hatte, ſchloß ihre eigene Entwickelung nicht aus. Dieſe Entwickelung ſelbſt aber war bis dahin, wo ſich in ihm das Bewußtſeyn der Erlöſer zu ſeyn an den Berührungen, welche ſein geiſtiges Leben theils von dem Worte Gottes theils von der ſündigen Welt empfing, ganz ausgebildet hatte, eine andere als von dieſem Punkte aus; eine Anſicht, nach welcher allerdings die Epoche der Taufe Jeſu und die ganze Scheidung des offenbaren und verborgenen, ruhenden und wirkſamen Meſſiaslebens als eine nothwendige erſcheinen dürfte.“ Vergl. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 466. — Die Anſichten von Olshauſen (Bibl. Comm. I. S. 175), daß bei der Taufe der Charakter des *Χριστός*, der in dem ſich ſtufenweiſe entwickelnden Kinde und Jünglinge (gleichſam potentia) ſchlummerte, nun (actu) hervorgetreten ſey und ſich entfaltet habe —, von Lücke (Comm. zu Joh. Ev. S. 378 f.), daß durch die Geiſtesmittheilung bei der Taufe von Außen der von Geburt in Chriſto vorhandene Logos auf's ſtärkſte angeregt und belebt worden ſey, um zur vollen Wirkſamkeit, Manifeſtation in der Welt zu gelangen —, von Oſiander (Apologie des Lebens Jeſu. Tüb. 1837. S. 144), daß die Geiſteserfüllung Jeſu bei der Taufe eine höchſte einweihende Erweckung und Erhebung der menſchlichen und göttlichen Kräfte Jeſu zu Amtskräften geweſen ſey — dürften alle in dem Maaße minder angemeſſen ſeyn, als ſie nur einen relativen, und

ſich im Evangelium des Johannes die Taufgeſchichte Jeſu zu dem Prologe, namentlich V. 14, ſo, daß dieſer den Eintritt des Logos in die Welt, jene die Ausrüſtung und Manifeſtation deſſelben nach ſeinem Verhältniſſe zu der Welt darſtellt.

Nachdem ſo Jeſus Chriſtus ſowohl nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott — im Prologe —, als auch nach ſeinem Verhältniſſe zur Menſchheit — in der Taufgeſchichte — dem Leſer vor Augen geführt iſt, beginnt (1, 35) die eigentliche

---

keinen abſoluten, Unterſchied zwiſchen dem immanenten Seyn und der Manifeſtation des Logos ſtatuiren, und demgemäß in der Mittheilung des Geiſtes an den Erlöſer bei der Taufe nur die Entwickelung eines ſchon in ihm von Anfang an liegenden Keimes, und nicht den Eintritt eines neuen Elements in ſein göttliches Leben, erkennen. — Wenn aber Schleiermacher (Homilien üb. d. Ev. des Joh. S. 73—77) in dem Zeugniſſe des Täufers, daß der Geiſt auf Jeſum herabgekommen ſey, nur eine an Vollkommenheit unter der Erkenntniß des Evangeliſten Johannes ſtehende Erkenntniß Chriſti ſiehet, die ihm durch die göttliche Offenbarung zu Theil geworden wäre, ſo können wir uns dieſe Erklärung ſchon deßhalb weniger aneignen, weil ſie — was gegen den Sinn der evangeliſchen Erzählung zu ſeyn ſcheint — das Faktum der Geiſtesmittheilung an Jeſum bei der Taufe in ſeiner Bedeutſamkeit für dieſen negirt und nur eine Bedeutung deſſelben für den Täufer ſtatuirt. Kuhn aber (das Leben Jeſu, wiſſenſchaftl. bearbeitet, I. B. S. 328 ff.) unternimmt es ſogar, den vermeintlichen Widerſpruch zwiſchen Joh. und den Synoptikern in der Taufgeſchichte ohne die angeblich jüdiſch = gnoſtiſche Annahme von dem Eingehen des Geiſtes in Jeſum erſt bei ſeiner Taufe dadurch zu löſen, daß er die willkührliche und dem klaren Sinn der Synoptiker widerſtreitende Behauptung aufſtellt, der Geiſt ſey bei der Taufe Chriſti ihm gar nicht erſt mitgetheilt worden, ſondern alle Erſcheinungen bei der Taufe hätten ſich allein auf den Täufer bezogen, welchem Chriſtus als der Geiſterfüllte hätte offenbar werden ſollen.

Darſtellung des Erlöſers in der Beſchreibung ſeiner meſſianiſchen Thätigkeit. Wie dieſelbe überhaupt in dem doppelten Momente der **That** oder des ganzen Lebens und der **Lehre** (*λόγος καὶ ἔργον* Luk. 24, 19) erkannt wird*), ſo hat auch Johannes dieſe doppelte Seite der Erſcheinung des Erlöſers durch ſeine evangeliſche Geſchichte zur Darſtellung gebracht. Er hat demgemäß ſeinen evangeliſchen Stoff nicht auf die eigentliche **Geſchichte** beſchränkt, ſondern hat in ſeine Beſchreibung auch die **Reden** Jeſu, und zwar in einem bei Weitem reicheren Maaße und in einem bei Weitem höheren Style, wie die Synoptiker, mit aufgenommen. Dieſe Beſchreibung iſt aber von dem Evangeliſten ſo angelegt, daß ſie in materieller, wie in formeller Hinſicht ſeiner dogmatiſchen Argumentation (20, 31) dient. Sehen wir nämlich auf die Anlage und Kompoſition der ganzen Evangelienſchrift, ſo bildet offenbar die Stelle 12, 37—50, in welcher Johannes eine eigene Betrachtung über das bis dahin Erzählte anſtellt (V. 37—43) und daſſelbe in einer freien Kompo-

*) Die Bedeutung der Lehre Chriſti, welche häufig im Intereſſe eines univerſaliſtiſchen Rationalismus überſchätzt wurde, indem man die Lehre des Erlöſers als das anſah, in welchem allein faſt ſeine erlöſende Thätigkeit aufgegangen ſey, iſt erſt neuerlich wieder in ihrem wahren hohen Werthe, theils an ſich in ihrem Unterſchiede von der That Jeſu, theils in ihrem Zuſammenhange mit dieſer anerkannt worden. S. z. B. **Nitzſch**, a. a. O. §. 132. 133. **Klaiber**, a. a. O. III. Thl. 2 Abſchn. 1 und 2 Hauptſt. — Dieſemnach iſt, was auch vorzüglich für das Evang. Joh. gilt, der Unterſchied zwiſchen der Lehre und der That des Erlöſers kein abſoluter, ſondern nur ein relativer und fließender, indem die Lehre, als ein den hiſtoriſchen Pragmatismus mit bedingendes Moment, häufig zur That wird, ſo wie hinwiederum die That, als äußere Darſtellung und Offenbarung des Innern in dem Erlöſer, zum Zeugniß von Chriſto und zur Lehre wird.

ſition, die er Jeſu in den Mund legt, in großen und allgemeinen Ueberblicken rekapitulirt (V. 44—50), einen Schluß zu der ganzen vorhergehenden Erzählung 1, 35—12, 36, und ſondert dieſelbe als einen eigenen erſten Theil von der folgenden Darſtellung Kap. 13—21, als einem zweiten Theile, ab. Im erſten Theile wird Jeſus geſchildert in ſeinem Konflikte mit der Welt, wie er theils, aber freilich nur in verhältnißmäßig geringem Grade, Anerkennung fand, theils in ſteigendem Maaße Verkennung erfuhr, bis er durch Ueberwindung der Welt ſich dem Eintritt in ſeine göttliche Herrlichkeit (*δόξα*) näherte (12, 23—36). Der zweite Theil ſtellt den Erlöſer dar in ſeinem Siege über die Welt und zeigt ihn in ſeiner auf Erden vollendeten göttlichen Herrlichkeit. Es erſcheint demnach dieſe ganze geſchichtliche Beſchreibung als ein ausführlicher Kommentar zu den Worten des Prologs: *Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* (*τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*), *καὶ — ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. — Καὶ* (sc. *ὅσοι ἐλάβομεν αὐτὸν*) *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. V. 10. 11. 14. — Dieſes gegenſätzliche Verhältniß des Erlöſers zur Welt, das ſonach der Evangeliſt durch ſeine ganze Darſtellung des Lebens Jeſu anſchaulich zu machen, befliſſen iſt, iſt es denn auch, welches man im Sinne hat, wenn man — nicht mit Unrecht — als Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums anführt, daß es in demſelben überall auf die Anlegung eines Kontraſts abgeſehen ſey.

Verfolgen wir nun vorerſt — um die beiden Momente der That und des Worts in dem Leben des Erlöſers zu trennen — den Gang der evangeliſchen Geſchichte nach der johanneiſchen Darſtellung. — Der Erlöſer hätte, da er ein=

mal des Geiſtes ohne Maaß theilhaftig geworden war, ſo-
gleich ſeine volle göttliche Herrlichkeit der Welt offenbaren
und ſich in ſeiner höchſten göttlichen Glorie darſtellen kön-
nen. Allein er verſchmähete dieſes. Wie überhaupt der Lo-
gos ſich zu der Menſchheit herabgelaſſen hat, indem er in
niedriger menſchlicher Hülle in die Welt eintrat; und wie
wiederum der Täufer, von Gott geſandt, ihm den Weg be-
reiten und die Menſchheit auf ſeine Erſcheinung aufmerkſam
machen mußte: ſo wollte auch der Logos, als die Stunde
ſeiner Offenbarung vor der Welt in dem öffentlichen Auftre-
ten Jeſu gekommen war, nicht durch eine plötzliche Enthül-
lung ſeiner überirdiſchen Glorie das Auge der ſterblichen
Menſchen mehr blenden als erfreuen und ſtärken; ſondern
er übte im erſten Anfange ſeines öffentlichen Wirkens eine
mehr vorbereitende und die künftige ſtufenweiſe ſich erhöhende
Offenbarung ſeiner Herrlichkeit vor- und abbildende Thätig-
keit. Als ſeine Jünger, die er erwählet hatte, um durch ſie,
als einen wirkſamen Sauerteig, die Maſſe der Menſchheit zu
durchſäuern und ſeinen Geiſt auf dieſelbe überzuleiten, ſich
um ihn zu ſammeln begannen (1, 35—52), da offenbarte
er ſich ihnen wohl nur im einfachen heiligen Geſpräch oder
durch Proben ſeines höheren Wiſſens, die er vor ihnen ab-
legte (V. 49); und obwohl ſich letztere ſpäter wiederholten
(vgl. 13, 18. 19) und unſer Evangeliſt, der denſelben ein
bedeutendes Moment für die Beglaubigung der höheren Würde
Jeſu beilegt, nicht unterläßt, beſonders darauf aufmerkſam
zu machen (2, 21. 24. 25; 4, 17 f.; 6, 61. 64; 13, 11;
18, 4), ſo äußert doch Jeſus ſelbſt, daß dergleichen Erweiſe
der göttlichen ihm einwohnenden Kraft nur ein Vorſpiel wä-
ren ſeiner künftigen Wirkſamkeit, durch die er das Irdiſche
mit dem Himmliſchen vermitteln würde (1, 52). — Auch
das erſte Wunder, welches Jeſus that zu Kana in Galiläa,

war nur von vorbereitendem und vorbildlichem Charakter, ſey es nun, daß man ſeine Bedeutung darin zu ſuchen hat, daß Jeſus dadurch zeigen wollte, wie er ſich von Johannes, dem Täufer, unterſcheide, welcher nicht aß und nicht trank*), oder ſey es, daß man in der Verwandlung des Waſſers in Wein eine ſymboliſche Andeutung von der geiſtigen Religionsanſtalt erkennen muß, welche Jeſus an die Stelle der äußerlichen und fleiſchlichen ſetzen wollte. Und wenn es auch wahr iſt, daß es in der Sphäre des Wunderbaren keine Stufen und keine Steigerungen giebt, ſondern im Gebiete des Ueberſinnlichen und Uebernatürlichen jede einzelne Wirkung ſich gleich zu der anderen verhält, ſo machen ſich doch für den Beobachter auf menſchlichem Standpunkte ſubjektiv Abſtufungen im Wunderbaren bemerklich, indem je nach den zur Vollendung eines Wunders in Bewegung geſetzten Kräften, je nach den dazu benutzten Mitteln und je nach den dadurch hervorgebrachten Wirkungen daſſelbe größer oder kleiner erſcheint. Mag man nun immerhin ein Recht haben, nach allen dieſen Beziehungen das Wunder zu Kana, wo nicht als das höchſte Zeichen von Jeſu wunderbarer Macht über die Natur**), doch als eines der größten Wunder derſelben Kategorie***) zu betrachten, ſo muß man doch ſagen, daß in Hinſicht auf ſeine Bedeutung für die Beglaubigung Jeſu

*) S. Herder, von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Joh. Ev. S. 131 f. — Flatt, üb. die Verwandlung des Waſſers in Wein, in Süskind's Magaz., 14 St. S. 86. Olshauſen, Bibl. Comm. S. 75 f. Schleiermacher, Homilien üb. d. Ev. Joh. S. 113. Neander, Leben Jeſu S. 372.

**) S. Strauß, L. J. II. §. 99.

***) S. Olshauſen, Bibl. Comm. II. S. 74. Neander, L. J. S. 370 f.

als des Meſſias, ſo wie auf ſeinen Werth für die Förderung des Reichs Gottes überhaupt, ſich dieſes Zeichen nur als ein Anfang (ἀρχή, 2, 11) der ſpäterhin die Aufmerkſamkeit der Menſchen noch bei Weitem mehr in Anſpruch nehmenden Wunderthätigkeit Chriſti ausweiſet. — Eben ſo ſtellt ſich Jeſus bei ſeinem erſten Auftreten zu Jeruſalem nur erſt in ſeinem Charakter als Prophet und Herr des Tempels dar (2, 13—22), und weiſet, welches auch der eigentliche Sinn jenes räthſelhaften Wortes (V. 19) ſey, in welchem er ſich anheiſchig macht, den prächtigen Tempel, falls er niedergeriſſen würde, in dreien Tagen wieder aufzurichten, doch jedenfalls auf die Zukunft hin, in welcher er noch bei Weitem Größeres und Herrlicheres offenbaren werde, als er jetzt in der Ausübung prophetiſcher Macht gethan habe. — Aehnlich verhält es ſich mit der erſten von Johannes überlieferten längeren Rede Jeſu (3, 3 ff.). Dieſes herrliche Geſpräch mit Nikodemus iſt ebenfalls nur einestheils ein vorläufig orientirendes, indem in demſelben — wenn man von dem, was Joh. hier wohl aus eigenen Mitteln hinzugethan hat (V. 16 ff.), abſiehet — nur der Charakter des neuen zu ſtiftenden Gottesreiches im Allgemeinen beſchrieben wird, und anderntheils ein vorandeutendes, indem auf eine in dem Erlöſer noch verborgene Fülle göttlicher Herrlichkeit hingewieſen wird, welche ſich zu der bereits erſchloſſenen verhalte wie das Himmliſche zu dem Irdiſchen (V. 12). — Hieher gehört endlich noch die Zuſammenkunft mit der Samariterin (4, 1—42). Obwohl dieſelbe Veranlaſſung wird, daß ſich Jeſus ausdrücklich als Meſſias bekennt (V. 26), ſo dient ſie doch nur einer Beſchreibung des kommenden, wiewohl in ſeinem Begründer ſchon vorhandenen (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν), Heils in großen, allgemeinen und noch unbeſtimmten Umriſſen (V. 23 ff.) und einer Hinweiſung

auf ein künftiges ausgebreiteteres meſſianiſches Wirken (V. 35 ff.).

Achten wir aber auf den Eindruck, welchen bis jetzt die Erſcheinung des Erlöſers auf die mannigfachen Zeugen ſeines Lebens machte, ſo ſahen ſeine Jünger, die ihn ſchon vorher in ihrem näheren Umgang mit ihm (1, 35 ff.) als den Meſſias erkannt hatten, in der Aeußerung ſeiner Wunderkraft einen neuen Beweis ſeiner göttlichen Würde (2, 11)*), welche ſich ihnen ſpäterhin noch viel glänzender beglaubigen ſollte. Nächſt den Jüngern zeigen ſich im vortheilhafteſten Lichte Jeſu gegenüber die von den Juden ſonſt ſo verachteten Samariter, welche nicht bloß wegen der Proben höheren Wiſſens, die Jeſus vor der Waſſer ſchöpfenden Frau abgelegt hatte, ſondern auch wegen der Lehre des Erlöſers und ſeines über ſich abgelegten Selbſtzeugniſſes (αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν, καὶ οἴδαμεν) an ihn als den wirklichen Weltheiland glaubten (4, 39—42). — Auch Nikodemus hatte wegen der außerordentlichen von Jeſu verrichteten Wunder

*) Der Ausdruck ἐπίστευσαν kann nicht die erſte Entſtehung des Glaubens in den Jüngern bezeichnen; denn dieſer war in ihnen ſchon verhanden (1, 42. 46. 50). Eben ſo wenig kann er ſagen wollen, daß die Jünger durch dieſes Wunder zu einer höheren Anſicht von Jeſu Perſon geführt worden wären, als ſie früher hatten; denn das müßte irgendwie im Texte angedeutet ſeyn. Es kann daher nur der Sinn ſeyn, daß dieſes erſte Wunder, das ihnen eine neue göttliche Kraft in Jeſu offenbarte, für ihren ſchon vorhandenen Glauben ein neues beſtätigendes Moment abgegeben habe; wie es denn immer glänzenderer Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit in Chriſto bedurfte, um ihren Glauben, in dem Maaße als dieſe göttliche Herrlichkeit des Erlöſers ſich ihnen von immer neuen Seiten enthüllte, auch immer feſter und entſchiedener zu machen. Vgl. 6, 69; 11, 15; 13, 19; 20, 8; 2, 22.

eine Ahnung von deſſen göttlicher Abkunft (3, 2); allein ſein Glaube war nur ein fleiſchlich-jüdiſcher Zeichenglaube, und in ſeiner jüdiſchen Geſetzes-Weisheit war er nicht im Stande, die Erklärung des Herrn über die Geiſtigkeit des Reichs Gottes zu begreifen. — Andere, auf welche die Zeichen des Erlöſers, die er in Jeruſalem that, wohl einen ſtarken Eindruck gemacht hatten, waren jedoch nur ſo äußerlich und ſeicht in ihrem Glauben und beſaßen ſo wenig Empfänglichkeit für das eigentlich Geiſtige und Höhere in Chriſto, daß der Erlöſer, dieſes ſogleich erkennend, es nicht einmal der Mühe werth hielt, ſich ihnen zu vertrauen und in ſeinem eigentlichen Weſen ſich ihnen zu offenbaren, wie er es doch in gewiſſem Maaße gegen den ernſtlicher um ſein wahres Heil bemüheten Nikodemus that.*) — Endlich tref-

---

*) Wenn neuere Ausll., zum Theil nach Euthymius, die Worte *οὐκ ἐπίστευσεν ἑαυτὸν αὐτοῖς* von einem Nichtaufnehmen in ſeine nähere Gemeinſchaft von Seiten des Erlöſers (Olsh.) — vgl. de Wette: „er hielt ſie noch nicht für wahre Jünger, glaubte ſich noch nicht mit ihnen am Ziele" — deuten, ſo ſcheint dieſe Erklärung über den unmittelbaren Sinn des Ausdrucks hinauszugehen, und überdieß im Grunde mit der verworfenen Erklärung, daß Jeſus vor jenen Menſchen mit ſeiner Lehre zurückgehalten habe, überein zu kommen. Denn worin anders beſtand das Verhalten Jeſu gegen ſeine „wahren Jünger", die in „näherer Verbindung" mit ihm ſtanden, im Unterſchiede von ſeinem Verhalten gegen Andere, als darin, daß er eben jenen rückhaltslos durch ſeine Lehre und ſein Leben ſeine göttliche Herrlichkeit enthüllte, dieſen aber nicht? Auch ſcheint nicht angenommen werden zu dürfen, daß die Worte V. 24 nur eine pragmatiſche Bemerkung des Evangeliſten enthielten, welcher die hiſtoriſche Thatſache, daß jene *πολλοί* V. 23 durch ihren bloß äußerlichen Zeichenglauben ſich ſelbſt von der wahren Erkenntniß Chriſti und der Gemeinſchaft mit ihm ausgeſchloſſen hätten, von einer abſichtlichen Vorenthaltung, die Chriſtus gegen ſie geübt hätte, herge-

ſen wir in dieſer allererſten Zeit des meſſianiſchen Wirkens Jeſu neben Verehrern des Täufers, welche ihn gegen dieſen zurückſetzten und durch ein abermaliges Zeugniß des Täufers über die höhere Würde Jeſu belehrt werden mußten (3, 22 bis 36), auch Stumpfſinnige und Verſtockte, welche, überwältigt von dem Eindrucke, den die erhabene prophetiſche Erſcheinung des Erlöſers auf ſie machte, theils ſich ihm unterordnen, theils ihn zur Verantwortung ziehen, aber kalt und mit gleichgültigem Spotte ſich von ihm zurückziehen, weder in Liebe noch in Haß für oder wider ihn entbrennend (2, 13—20). — So ſehen wir ſchon jetzt in den verſchiedenen Elementen der Welt, mit welchen der Heiland in Berührung kam, den Glauben und den Unglauben, die Liebe und den Haß, im Keime vorhanden, welche ſpäterhin in ſo vielen mannigfachen Phaſen klarer zur Erſcheinung kamen und ſich nach beiden Seiten hin zu der herrlichſten und zu der furchtbarſten Höhe entwickelten.

Mit der Beſchreibung der abermaligen Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa 4, 43 ff. beginnt in unſerem Evangelium die Darſtellung eines neuen Stadiums von der irdiſchen Laufbahn des Erlöſers. Nachdem der Heiland von Galiläa aus Judäa (2, 13; 3, 22) und Samaria (4, 4) beſucht und ſich ſo in ganz Paläſtina vorläufig als den erwarteten Erretter des Volks kund gegeben hatte, fing er nämlich nun an, ſeine göttliche Würde durch unmittelbarere und überzeugendere Beweiſe von ſeiner höheren Macht und Ausrü-

---

leitet habe. S. Schleiermacher, Homilien ꝛc. S. 152 f. Sondern, wenn es wahr iſt, daß Chriſtus auch ohne beſonderes Zeugniß von Anderen unmittelbar weiß, was in dem Menſchen iſt (V. 25), ſo konnte er allerdings, gemäß der von ihm ſelbſt gegebenen weiſen Vorſichtsregel Matth. 7, 6, vor jenen Menſchen Zurückhaltung üben wollen.

ſtung zu zeigen, um die Menſchen zu dem Bewußtſeyn zu bringen, daß jetzt das angenehme Jahr des Herrn erſchienen und die Stunde der Erlöſung Iſraels gekommen ſey (ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστιν, 5, 25). Die Zeichen, welche er zunächſt vollbringt, ſind zwei höchſt auffallende und wunderbare Heilungen, die eine an dem todtkranken Sohne eines Kapernaitiſchen Hofbeamten (4, 46—54), die andere an einem ſeit 38 Jahren an einer faſt unheilbaren Krankheit Leidenden zu Jeruſalem verrichtet (5, 1—9). An dieſe Heilungen ſchließt ſich dann die wunderbare Speiſung der 5000 an (6, 1—13). Daß mit dieſen Zeichen eine neue Reihe von Erweiſen der Meſſianität Jeſu beginnt, ſcheint der Evangeliſt ſelbſt andeuten zu wollen durch ſeine zur Erzählung der erſten Heilung hinzugefügte Bemerkung, daß dieſes das zweite Zeichen ſey, welches Jeſus gethan habe nach ſeiner Rückkehr nach Galiläa aus Judäa (4, 54). Dieſe Zeichen haben ſämmtlich das gemein, daß ſie auf Beförderung des Menſchenwohls und Abhülfe menſchlicher Noth gerichtet ſind und mithin als eine Andeutung davon gelten können, daß der Erlöſer, wie er ſich als Arzt der Kranken und als Helfer der Dürftigen darſtellt, ſo auch der Erretter der geiſtig Verlorenen ſeyn will. Die zweite Heilung iſt, weil ſie am Sabbath geſchah (5, 9), auch dadurch merkwürdig, daß bei ihr Jeſus als Herr des Sabbaths und Geſetzes erſcheint; und die Speiſung zeichnet ſich inſofern aus, als ſie zugleich ein Symbol der geiſtigen Aneignung Chriſti durch die Gläubigen iſt. — Vorzüglich bemerkenswerth ſind aber die beiden letzten Zeichen durch die Reden Jeſu, zu denen ſie Veranlaſſung geworden ſind. In der erſten derſelben (5, 19—47) erklärt ſich nämlich der Erlöſer auf das beſtimmteſte und unzweideutigſte über ſeine Perſon und ſein beſonderes Verhältniß zu ſeinem Vater im Himmel; in der

zweiten (6, 26—59) giebt er eben ſo beſtimmte Aufſchlüſſe über ſein beſonderes Verhältniß zur Menſchheit, über ſein Werk, das ihm von ſeinem Vater übertragen ſey, und über die Art und Weiſe, wie ſich die Menſchheit deſſen Segnungen aneignen ſolle.

Eben ſo offenbaren ſich von jetzt an die Herzensgedanken und die Geſinnungen der Menſchen gegen den Erlöſer ſchon viel beſtimmter und in viel markirteren Zügen. Die Jünger des Herrn, die nun ſchon aus ſeinem Selbſtzeugniſſe über ſich ihn als den Sohn Gottes erkannt hatten, waren nun hauptſächlich durch ſeine Reden auch zu einem viel entſchiedeneren Glauben an ihn gelangt und legten davon ein freudiges Bekenntniß ab (6, 68 f.). Andere, die die gewaltigen Zeichen des Herrn ſahen und ſeine hülfreiche Macht erfuhren, traten auf den früheren Standpunkt der Jünger und glaubten um der Zeichen Chriſti willen (4, 53). Diejenigen, die auch von der Wunderkraft Jeſu nur vorübergehend und auf äußerliche Weiſe (6, 26) ergriffen waren, ſo daß ſie ſelbſt daran dachten, ihn als König auszurufen (6, 15), offenbarten ihre innere Leerheit und gänzliche Unempfänglichkeit für das Höhere in Chriſto dadurch, daß ſie über die geiſtigen Reden des Erlöſers theils murrten und ſie für eine harte Rede erklärten (6, 60. 61; vergl. V. 41), theils hinter ſich gingen und ſich von der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer gänzlich trennten (6, 66). Neben ihnen gab es aber auch Ungläubige in großer Zahl, ſowohl unter dem Kreiſe der Schüler Jeſu (6, 64), von welchem einer ſogar der Verräther des Heilands ward (6, 70. 71), als auch unter den mit ihm in keinerlei Gemeinſchaft ſtehenden Juden, welche, ohne alle Liebe zu Gott (5, 42) und ohne alle Empfänglichkeit für das Göttliche (5, 38), gar keinen Anſchließungspunkt für das Heil der Erlöſung in ihrem Gemüthe

zeigten, welche, obwohl ſie ſich dem Täufer Johannes eine Zeit lang wenigſtens hingegeben hatten (5, 35), doch Chriſtum trotz aller glänzender Zeugniſſe von ſeiner höheren Würde verwarfen, da ſie ihn doch ſchon aus der heil. Schrift des A. T. hätten erkennen müſſen (5, 43 ff.), und ſich in ihrer Entfremdung von dem Geiſtigen und Göttlichen ſogar nicht ſcheuten, den Heiligen Gottes als einen Sabbathsſchänder und Gotteslåſterer vor ihr geſetzliches Gericht zu ziehen (5, 16. 18).

Vom 7. Kap. an folgt wieder eine neue ganz eigenthümliche Gruppe von evangeliſchen Erzählungen. Das Chriſto feindliche Element der Welt hatte ſich im Gegenſatze zu ihm völlig ausgebildet und ſeine beſtimmte Richtung bekommen; denn es trachteten von nun an die Juden darnach, wie ſie ihn tödten möchten (7, 1. 19. 25; 8, 37. 40), und wenn auch eine geringe Parthei im Volke ſich noch für ihn ausſprach (7, 12. 43; 9, 16; 10, 21) und wegen ſeiner Zeichen und Reden noch Manche an ihn glaubten (7, 31. 46; 8, 30), ſo war doch die feindliche Parthei ſo überwiegend, und, da ſie zugleich die Macht im Volke hatte, ein Bekenntniß Chriſti ſo gehäſſig (7, 48. 52) und ſo ſehr mit eigener Gefahr für den Bekennenden verbunden (9, 22. 34), daß ſich Viele aus Furcht zurückhalten ließen, ihre Geſinnung über den Heiland zu äußern (9, 20—22; vgl. 12, 42). So bereitet ſich denn jetzt die große Kataſtrophe des Erlöſertodes Jeſu vor und die Erinnerung daran klingt hie und da ſchon in den Reden Jeſu durch (7, 33; 8, 21 ff.; 10, 18).

Dieſes Verhältniß Chriſti zu der ihm feindlichen Welt macht Johannes anſchaulich zuerſt an einigen von ihm berichteten Reden Jeſu (Kap. 7 und 8). Jeſus legt in denſelben theils Zeugniſſe über ſeine Verbindung mit Gott ab,

theils ſpricht er ſich über ſeine Beſtimmung für die Menſchheit aus. Dieſe Reden dämpfen zwar auf einen Augenblick die Verfolgungswuth der erbitterten Gegner des Erlöſers (7, 26); aber dann werden ſie durch mannigfache verketzerende, bald auf einem Mißverſtändniſſe der Worte des Herrn beruhende, bald dieſelben verdrehende Zwiſchenbemerkungen der Hörer ſo zu Streitreden, daß ſie die gänzliche Wahrheitloſigkeit und Unempfänglichkeit der letzteren für alles Göttliche ſattſam verrathen (7, 7; 8, 13. 23. 37. 43 f. 47; 10, 6). Ja die Juden werden öfters über ſeine Reden, die ihnen gotteslästerlich dünken, ſo aufgebracht, daß ſie Miene machen, Hand an den Herrn zu legen (7, 32. 44) und ſogar ihn zu ſteinigen (8, 59). — Dann berichtet Johannes noch die wunderbare Heilung eines Blindgebornen (9, 1 — 8), welche Veranlaſſung ward, daß nun die Nachſtellungen der Volksoberſten, welche bisher nur als Privatunternehmung erſchienen, jetzt viel offener hervortraten und ſich in ihrem amtlichen Charakter offenbarten (9, 12 — 34), und ſchließt daran noch eine Rede des Herrn (9, 41 — 10, 18), welche den Erlöſer nach ſeinen meſſianiſchen Charakter im Unterſchiede von den Volksführern und Phariſäern darſtellt.

Endlich ſtellt uns Johannes in der wichtigen Rede 10, 22 — 39 den Gipfelpunkt des Zeugniſſes Jeſu über ſich ſelbſt dar, welches auf der einen Seite nur dazu dient, ſeine Gegner nur noch mehr wider ihn aufzubringen (10, 31. 39), während es auf der anderen Seite zu dem Geſtändniß zwingt, daß die Ausſage des Täufers über den Erlöſer vollkommen wahr geweſen ſey (10, 40. 41), und zeigt uns in der ausführlichen Schilderung der Auferweckung des Lazarus (Kap. 11) den Erlöſer in ſeinem höchſten Glanze als Wunderthäter, indem er durch dieſes Zeichen ſeine göttliche Herrlichkeit am unverkennbarſten ſchauen läßt (11, 4). Je mehr dieſes

ausgezeichnetſte Wunder in Vielen Glauben an den Erlöſer erweckte (11, 45); deſto ernſtlicher trafen nun die Volksoberſten ihre Anſtalten und gaben in Folge eines förmlichen gemeinſchaftlichen Beſchluſſes Befehl, Jeſum gefangen zu nehmen (11, 47—57). — Nun iſt das Wirken Jeſu in der Welt beſchloſſen; er weilt nur noch, voll wehmüthiger Todesgedanken, im trauten Familienkreiſe (12, 1—11). Sehr im Kontraſte mit den von den Phariſäern ihm bereiteten Nachſtellungen ſtehet der Volksjubel, unter welchem der Erlöſer, als Meſſias begrüßt, in die heilige Stadt einziehet (12, 12—19). Die Stunde ſeiner göttlichen vollkommenen Verherrlichung auf Erden nahet und wird durch eine göttliche Stimme ihm verkündigt (12, 20—30). Die Welt iſt gerichtet und der Erlöſer gehet der Erfüllung ſeines irdiſchen Geſchicks entgegen (12, 31—36).

Im zweiten Theile des Evangeliums tritt das geſchichtliche Element ſehr in den Hintergrund. Der Evangeliſt zeigt uns zuerſt (Kap. 13—17) den Erlöſer abgeſondert von der Welt in der innigſten Gemeinſchaft mit den Seinen und ſchildert, wie ſich ſeine göttliche Herrlichkeit in ſeinem inneren verklärten Leben, in ſeiner Seelenruhe und dem Bewußtſeyn der Einheit mit ſeinem himmliſchen Vater geoffenbaret habe, welches ſich im trauten Geſpräch mit ſeinen Jüngern, oder im inbrünſtigen Gebet zu Gott, oder in erhabenen Zeugniſſen über ſich und die Welt, oder in troſtreichem Zuſpruch an ſeine zagenden Freunde und Schüler ausdrückte. — Dann endlich kommt die Stunde, da ſein irdiſches Werk gekrönt und er als der Sohn Gottes beſtätigt werden ſollte. Einen Augenblick triumphirt die Welt über ihn. Sie ziehet Chriſtum verſpottet und geſchmähet und gemißhandelt vor eines heidniſchen Richters Thron, und, indem ſie eine Sünde begehet, wie ſie die Erde nie geſehen hat, ſchlägt ſie den Hei-

ligen Gottes an's Kreuz, an welchem er verblutet und ſeine Seele wirklich (19, 35—37) aufgiebt. Weit entfernt aber, daß dieſe tiefſte Erniedrigung Jeſu in ſeinen Leiden bis zum Kreuzestode als eine Inſtanz gegen ſeine erhabene Würde gelten könnte, ſo iſt gerade dieſes Leiden für ihn der Weg zu ſeiner völligen Verherrlichung, indem es nothwendig mit zu ſeiner göttlichen Beſtimmung gehört. Dieſes ſpricht der Erlöſer ſelber aus, indem er beim Beginn ſeiner Leidensperiode, nachdem der Satan in den Verräther gefahren war, proleptiſch das erſt zukünftige Leiden als ſchon vollendet denkend, ausruft: „Nun ward des Menſchen Sohn verherrlicht, und Gott ward verherrlicht in ihm" (13, 31). — Dieſes prophetiſche Wort ward aber durch die That auf's vollſtändigſte beſtätigt. Denn der Erlöſer erſcheint auch in ſeiner tiefſten Erniedrigung und Schmach, in ſeinem Leiden und Sterben, noch innerlich groß, erhaben und göttlich (Kap. 18—19); und endlich wird er von Gott ſelber verſiegelt und als ſein Sohn kräftiglich bezeuget, indem er von den Todten auferwecket wird und lebendig wieder aus dem Grabe hervorgehet (Kap. 20—21).*)

Nach dieſer ſeiner irdiſchen Erſcheinung, welche allerdings eine wahrhaft und wirklich menſchliche war, in der ſich aber doch ſucceſſiv eine himmliſche Glorie immer glänzender offenbarte, ragte Jeſus nun wohl weit über alles Menſchliche hervor und zeigte ſich über alle menſchliche Kraft und Hoheit erhaben. Durch die Macht ſeiner Rede und durch ſeine Zeichen und Wunder hatte er ſich als einen Propheten erwieſen, groß und herrlich, wie kein Anderer (3, 2; 7, 31. 40. 46; 10, 41). Um ihn auch als Meſſias zu dokumen-

*) Im Weſentlichen hiermit übereinſtimmend iſt die Darſtellung von Kuhn, Leben Jeſu I. B. S. 103—107.

tiren, dazu dienten viele einzelne Vorfälle und Ereigniſſe in ſeinem Leben und manche Züge in ſeinem Charakter und ſeiner Erſcheinung, in welchen man augenſcheinlich Erfüllungen von alttestamentlichen den Meſſias betreffenden Weiſſagungen erkennen mußte (1, 46; 2, 17; 12, 14. 38—41; 13, 18; 17, 12; 19, 24. 36; 20, 9). Auch was der Täufer von Chriſto verkündigt hatte, war vollſtändig in Erfüllung gegangen (10, 41). Ueberblickte man nun aber ſein Leben und Wirken im Ganzen, ſo mußte man geſtehen, daß ſich Jeſus rein und fleckenlos und ohne Sünde vor der Welt dargeſtellt hatte (vergl. 1 Joh. 2, 29; 3, 5). Das zeigten ſchon ſeine ſo ausgezeichneten Wunderthaten, welche ein durchaus ſündloſes Verhalten vorausſetzten und ſeine höhere Abkunft (das παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναι 9, 16, vgl. V. 33) bezeugten. Denn es war nicht zu denken, daß Gott einem ſündigen Menſchen ſolch' eine Wunderkraft ſollte verliehen haben (9, 16, 31). Das bewies ferner ſeine in allen Lagen ſeines leidensvollen irdiſchen Lebens behauptete hohe ſittliche Kraft und Würde. Dafür zeugte vorzüglich auch ſein eigenes reines Bewußtſeyn, in welchem er ſeine erbitterten Gegner herausfordern mochte, ihn, wenn ſie könnten, der Sünde zu zeihen (8, 46). Allein mehr als dieſes Negative, daß Jeſus in einer ſo engen und innigen Beziehung zu Gott ſtehen müſſe, wie kein anderer Sterblicher, konnte ſich aus der Betrachtung ſeiner Selbſtdarſtellung in ſeinem Leben und Wirken nicht ergeben. Um daher die Art und Weiſe, in welcher Jeſus mit Gott verbunden geweſen ſey, beſtimmter zu charakteriſiren und dadurch auch ſeine Erlöſungsthätigkeit im rechten Lichte erſcheinen zu laſſen, hat Johannes den Beweis für die göttliche Würde Chriſti von ſeiner poſitiven Seite dadurch vollendet, daß er ſeiner evangeliſchen Geſchichte noch einen ſehr reichhaltigen didaktiſchen Stoff einverleibt hat, in=

dem er ſo viele dialektiſch ausgeführte Reden Jeſu überliefert, in denen der Erlöſer über ſeine Perſon ſelbſt Zeugniß ablegt.

Das Selbſtzeugniß Chriſti über ſeine Perſon, welches er bei Johannes in ſo vielen Reden ausführlicher und beſtimmter ablegt, erkennen wir ſeinem Keime nach ſchon ganz in dem Worte ausgeſprochen, das der Erlöſer zu Nikodemus ſpricht, damit er es in ſeinem Herzen bewegen und tiefer erwägen möchte (3, 13): „Niemand iſt in den Himmel hinaufgeſtiegen als der vom Himmel herabgeſtiegen iſt, des Menſchen Sohn, welcher im Himmel iſt." Es ſind hierin drei Prädikate Chriſti enthalten. Es iſt nämlich 1) ausgeſagt, daß der Erlöſer höherer, göttlicher Abkunft ſey (εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς); 2) daß ihm Coexiſtenz mit Gott und eine innige Verbindung mit dem Vater als eine beſondere Würde zukomme (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ), und 3) daß ihm eben deßwegen auch eine ausſchließliche Bekanntſchaft mit Gott und den göttlichen Dingen eigen ſey (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)*), kraft deren er Gott den Menſchen offenbaren könne. Hiermit iſt zu vergleichen das übereinſtimmende Zeugniß des Täufers 3, 31: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, ἐπάνω πάντων ἐστὶ, καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε τοῦτο μαρτυρεῖ. Jeder dieſer drei Punkte iſt durch anderweitige Aeußerungen Chriſti in ein helleres Licht geſetzt.

Was zuerſt die göttliche Abkunft betrifft, ſo ſagt Jeſus

*) Ueber den im Texte ausgedrückten metaphoriſchen Sinn jener Worte, der nach Stellen, wie 5 Moſ. 30, 11 f. Sprw. 30, 4. Bar. 3, 29, zu beſtimmen iſt, ſ. d. Ausll. zu d. St. und *Knapp*, Scr. var. arg. p. 236.

öfters von ſich aus, daß er vom Himmel herabgeſtiegen (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [ἄνωθεν] καταβάς [ἐληλυθώς]), oder daß er von Gott gekommen ſey (ἐκ [παρά, ἀπό] τοῦ θεοῦ ἐξεληλυθώς). Inſofern nun der Himmel als die Sphäre alles Ueberirdiſchen und Göttlichen gedacht wird, bedeutet die erſtere Formel (3, 13. 31; 6, 33. 38. 41 f. 51) ganz im Allgemeinen den überirdiſchen, übermenſchlichen Urſprung des Erlöſers, während die letztere (6, 46; 8, 42; 13, 3; 16, 27. 28; 17, 8) zugleich ein Verhältniß zu Gott, in welchem der Erlöſer ſtehe, anzeigt. Beide Formeln bezeichnen aber an ſich nichts weiter als den reinen Begriff des Urſprungs, und der Begriff der Sendung von Gott — mag nun dieſelbe, inſofern ſie nur auf eine unmittelbare Leitung Gottes und ein Wirken Jeſu in Gottes Auftrag gehet, etwas Geringeres, oder mag ſie, inſofern ſie auf eine in Gott liegende Kauſſalität der Erſcheinung Chriſti in der Welt hinweiſet, etwas Höheres als die göttliche Abkunft bedeuten und dieſe mit in ſich begreifen — iſt eigentlich und unmittelbar in ihnen nicht mit enthalten.*) Ja es wird beides, von Gott ausgegangen und von Gott geſendet ſeyn, ausdrücklich unterſchieden. So z. B. 8, 42, wo zum Beweis davon, daß er von Gott ausgegangen ſey, ſich Jeſus darauf beruft, daß er ja auch (οὐδὲ γάρ) nicht aus eigener Machtvollkommenheit und in autonomer Selbſtſtändigkeit

---

*) Sollten dieſe Formeln irgendwo in der ausgedehnten Bedeutung, nach welcher ſie auch die Sendung Chriſti von Gott mit umfaßten, verſtanden werden können (ſ. Baumgarten=Cruſius, B. Theol. S. 389. *Grimm*, de Joann. Christol. indole, p. 10. 38), ſo würde dieſes nur vermöge des Zuſammenhangs möglich ſeyn. So kann z. B. das τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12 auch nur vermöge des ganzen Zuſammenhangs der Stelle von Abgeſandten des Jakobus verſtanden werden.

(ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ) in die Welt gekommen, ſondern von Gott geſandt worden ſey; und 17, 8, wo die Erkenntniß von dem göttlichen Urſprung Chriſti von dem Glauben an ſeine Sendung durch Gott, als an die in Gott liegende Kauſſalität ſeiner Erſcheinung, unterſchieden wird. Vergl. auch 7, 29, wo die Worte: ὅτι παρ᾽ αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) εἰμὶ κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν — eine leere Tautologie enthalten würden, wenn nicht die Sendung Chriſti von Gott von ſeinem Kommen von Gott irgendwie unterſchieden wäre. Dieſes Gekommenſeyn Chriſti von Gott ſchließt aber ein vorheriges Seyn deſſelben bei Gott mit ein oder ſetzt es voraus (6, 62: ὅπου ἦν τὸ πρότερον); und ſomit iſt mit dem göttlichen Urſprunge des Erlöſers zugleich ſeine Präexiſtenz bei Gott behauptet, von welcher Jeſus ausdrücklich ſpricht, wenn er ſagt, daß er ſey ehe Abraham ward (8, 58), oder wenn er den Vater bittet, daß er ihn verherrlichen möge mit der Herrlichkeit, die er bei Gott gehabt habe vor dem Seyn der Welt (17, 5; vgl. 6, 62; 17, 24). Obwohl demnach die Formel: von Gott gekommen ſeyn — rein den Begriff der göttlichen Herkunft des Erlöſers ausdrückt, ſo erſcheint doch das Verhältniß zwiſchen Chriſto in ſeiner Präexiſtenz und Gott, welches die göttliche Abkunft des Erlöſers vorausſetzt, als ein etwas verſchiedenes, je nachdem die Präpoſitionen, welche die Abkunft von Gott ausdrücken, verſchieden ſind. Der Ausdruck ἀπὸ θεοῦ ἐξελθεῖν (12, 3; 3, 2; 16, 30) — giebt den nackten Begriff des Herkommens von Gott, im Gegenſatze des eigenmächtigen, autonomen Auftretens (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἐλθεῖν 7, 28; 8, 42), ſo daß über das vor der Erſcheinung Chriſti ſtatt findende Verhältniß deſſelben zu Gott gar nichts Beſtimmtes ausgeſagt iſt. Παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξελθεῖν (16, 27. 28; 17, 8) — dagegen enthält ſchon eine Hinweiſung auf die unmittelbare Nähe, in wel-

cher Chriſtus in ſeiner Präexiſtenz bei Gott geweſen ſey. Vgl. das παρὰ σοί 17, 5, dann die Worte: ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου, 17, 24, und das πρὸς τὸν θεὸν εἶναι 1, 1. Die Formel ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξελθεῖν endlich (8, 42), in ihrem Unterſchiede von den beiden vorigen, deutet auf ein viel innigeres Verhältniß des Erlöſers in ſeinem vorweltlichen Seyn zu Gott und beſchreibt denſelben gleichſam als in das göttliche Weſen eingeſenkt, ſo daß er in ſeiner irdiſchen Erſcheinung als aus Gott entſprungen und mit Gottes Weſen verwandt gedacht werden muß.*) (Vgl. das θεὸς ἦν ὁ λόγος 1, 1.)

Dieſes Seyn des Erlöſers bei oder in Gott, welches ſeinem Kommen von Gott vorausgehet und in dieſem vorausgeſetzt wird, inſofern es irgend ein Verhältniß des Erlöſers zu Gott begründet, iſt nun aber durch die Erſcheinung des erſteren auf Erden keineswegs aufgehoben, ſondern findet auch in dem irdiſchen Seyn deſſelben noch auf eine entſprechende Weiſe ſtatt. Wer von Gott gekommen oder ausgegangen iſt (ἀπὸ θεοῦ ἐληλυθώς, παρὰ [ἐκ] τοῦ θεοῦ ἐξεληλυθώς), der iſt auch von Gott (παρὰ τοῦ θεοῦ ἐστιν 6, 46; 7, 29; vgl. 9, 16. 33), der iſt als ein aus Gottes Weſen Entſprungener in der Welt da (ἐκ τοῦ θεοῦ — ἥκω, 8, 42), und mit dem iſt Gott (ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ ἐστιν, 3, 2). Vergl. das ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ 3, 13, und ἐπάνω πάντων ἐστίν, 3, 31. Es erſcheint daher die zeitliche Gegenwart Chriſti auf Erden nur als eine momentane Entäußerung und als ein Aufgeben ſeiner Herrlichkeit, die er bei Gott hatte vor der Grundlegung der Welt. Denn der Erlöſer gehet wieder zurück zu dem Vater, von welchem er gekommen iſt (7, 33; 8, 14. 21; 13, 3; 14, 12, 28;

---

*) S. Winer, Gramm. S. 353 f. 349 f.

16, 5. 16 f. 28), und bei welchem er gleichſam in ſeiner eigentlichen Heimath, in der ihm eigentlich zukommenden Sphäre des Seyns, iſt. Darum behauptet denn auch Chriſtus eine noch gegenwärtig beſtehende innige Verbindung zwiſchen ſich und Gott, kraft deren er Gott in einem anderen Sinne ſeinen Gott und Vater nennt, als in welchem derſelbe Gott und Vater ſeiner Jünger iſt (20, 17), und ſtellt ſich als den „Sohn Gottes“ dar (5, 17; 10, 36), welcher auf gleiche Ehre und Würde mit dem Vater Anſpruch habe (5, 23). Hierbei kann es nicht befremden, wenn ſich Jeſus, als der Sohn, Gotte, als dem Vater, häufig an die Seite ſetzt*), und die Erlangung des ewigen Lebens von Seiten der Gläubigen eben ſo ſehr von der Erkenntniß ſeiner wie von der Erkenntniß des Vaters abhängig macht (17, 3). Der Sohn genießet der Liebe des Vaters im Himmel in vorzüglichem Maaße (17, 23. 26) und iſt vom Vater befähigt und ausgerüſtet, um göttliche Werke, wie die Todtenerweckung ein ſolches iſt, auszurichten (5, 19 ff.; vgl. 3, 35: *Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* mit 13, 3). Es findet zwiſchen dem Vater und dem Sohne eine derartige äußere Gemeinſchaft ſtatt, daß das, was mit dem Einen, auch mit dem Anderen in Beziehung ſtehet, und das, was dem Einen, auch dem Anderen zugehört (16, 15; 17, 10). Ja es findet auch eine derartige innere Gemeinſchaft und Vereinigung des Vaters mit dem Sohne ſtatt, daß der Eine in dem Anderen iſt oder bleibt

*) Vgl. 5, 17: *ὁ πατήρ μου — κἀγώ*, 8, 16: *μόνος οὐκ εἰμὶ, ἀλλ᾽ ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ*, 13, 20: *ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με*, 13, 31: *καὶ ὁ θεὸς — ἐν αὐτῷ*, 15, 24: *καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου*, 16, 3: *οὐ — τὸν πατέρα, ουδὲ ἐμέ*.

(ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, 10, 38; 14, 10 f.; 17, 21 f.), ſo daß in dieſer Beziehung Chriſtus eine völlige Einheit zwiſchen ſich und dem Vater behaupten (10, 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν)*) und ſich als das ſichtbare Abbild und als Repräſentanten Gottes darſtellen kann, indem er ſpricht, daß wer ihn ſehe den Vater ſehe (14, 9) und wer ihn haſſe den Vater haſſe (15, 23). Vgl. 8, 19; 12, 44; 14, 1; 13, 20. — Wenn auf dieſe Weiſe Jeſus eine innigſte Vereinigung mit Gott und ein gegenſeitiges Inſichaufgehen des Vaters und des Sohnes, alſo auch eine gleiche Würde beider, behauptet, ſo widerſpricht er dieſer Behauptung keineswegs und zeigt keineswegs eine, das Weſen des Sohnes betreffende Subordination unter den Vater an, wenn er bisweilen die einzelnen Subjekte in der Vereinigung des Vaters und des Sohnes unterſcheidet und eine gewiſſe Abhängigkeit des letzteren von dem erſteren ausſpricht. Ja, eine ſolche Abhängigkeit des Sohnes vom Va=

*) Die verſchiedenen Ausdeutungen dieſes Ausſpruchs, nach welchen derſelbe entweder von der moraliſchen Willenseinheit, oder von der Machteinheit u. ſ. w. verſtanden wird, haben den gemeinſamen Fehler, daß ſie eine einzelne Beziehung, welche der Ausſpruch in ſeinem nächſten Zuſammenhange allerdings hat, als den vollen Sinn deſſelben anſehen, da dieſer doch unſtreitig bei Weitem mehr umfaßt. Der Form nach iſt das ἓν εἶναι, in Bezug auf Gott und Chriſtum geſagt, das vollſtändigſte Durchdrungenſeyn des Einen von dem Anderen (σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοι, 10, 38; 17, 21). Der Sache nach iſt aber nicht eine Vereinigung der beiden Subjekte nur nach einer gewiſſen Beziehung ihres Weſens, ſondern nach ihrem ganzen Weſen überhaupt zu verſtehen (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ). Am richtigſten dürfte daher ſchon Euthymius (ἕν, κατὰ τὴν δύναμιν, ἤγουν ταυτοδύναμοι· εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ φύσιν) den Sinn des Ausdrucks beſtimmt haben.

ter muß durchaus angenommen werden, ſobald man nicht die Einheit zwiſchen beiden ſo auffaſſen will, daß in ihr der Sohn ſein perſönliches Seyn verloren hätte und als ſelbſtſtändiges, beſonderes Element in der Vereinigung verſchwunden wäre, alſo nicht eine Vereinigung, ſondern eine Miſchung der Naturen von Vater und Sohn ſtatt gefunden hätte. Denn wenn auch der Erlöſer in ſeiner zeitlichen Erſcheinung immer der urſprünglich ihm zukommenden göttlichen Würde theilhaſtig iſt und dieſe nimmer verlieren kann, ſo iſt er doch eben durch ſeine Menſchwerdung in einen Gegenſatz zu Gott getreten, ſo daß er zwar nach ſeiner Perſon durch die zwiſchen ihm und dem Vater obwaltende Einheit die Einheit Gottes mit der Menſchheit überhaupt darſtellt, aber auch nach ſeinem Werke zum Heil der Welt, inſofern dieſes in dem göttlichen Rathſchluß begründet iſt, in Abhängigkeit von Gott erſcheint. Es dient daher nur zum Erweiſe ſeiner Einheit mit dem Vater, wenn der Erlöſer bekennt, daß er nichts von ſich ſelber (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ) rede noch thue, ſondern daß er überall den Auftrag (ἐντολή) und Willen (θέλημα) ſeines Vaters vollführe, welcher ihn geſandt habe (4, 34; 6, 38; 7, 16. 28; 8, 26. 28 f. 38. 40. 42; 12, 49. 50; 14, 10. 24; 15, 15; 17, 8), wenn auch immerhin in ſolchen Reden eine gewiſſe Abhängigkeit des als Menſch erſchienenen Erlöſers von Gott ausgeſprochen iſt. So iſt es dann auch auf die menſchliche, zeitliche Erſcheinung des Gottesſohnes zu beziehen, wenn es heißt, daß ihm Gott die Ausrüſtung zu ſeinem meſſianiſchen Werke, ſo wie ſeinen Wirkungskreis in der Menſchheit, ja ſelbſt die Herrlichkeit (δόξα), die ihn in ſeiner irdiſchen Erſcheinung umſtrahlte, verliehen habe (ἔδωκεν, 5, 22. 26 f.; 17, 2. 4. 6 ff. u. a. 17, 22. 24). — Noch weniger iſt es geſtattet, eine Beeinträchtigung der Würde Jeſu

und eine Negation ſeiner göttlichen Weſenheit darin zu erkennen, wenn er ſich ſelbſt (17, 3) von dem einigen wahren Gott ausdrücklich unterſcheidet. Denn da dem Erlöſer auch in ſeiner Einheit mit Gott doch immer ſeine Perſönlichkeit dieſem gegenüber bewahrt bleiben muß, ſo iſt es nur der Sache gemäß, wenn ſich der Sohn auch von dem Vater unterſcheidet und „als der Einzelne ſich ebenſoſehr neben Gott als in Gott weiß."*) — Endlich darf auch in jenem prägnanten Ausſpruch des Erlöſers, daß der Vater größer ſey als er (14, 28), kein mit ſeinen ſonſtigen Erklärungen über ſeine Perſon in Widerſpruch ſtehendes Bekenntniß erkannt werden. Denn da der Erlöſer eben nur immer als Menſch gewordener Gottesſohn von ſeiner Perſon zeugt, ſo iſt auch in dieſem Ausſpruch nur eine Vergleichung zwiſchen dem Vater und dem in zeitlicher Gegenwart auf Erden lebenden Sohn Gottes zu erkennen. In dieſer zeitlichen Gegenwart entbehrt aber der Sohn, wie ſehr er auch immer in ihr das Bild des unſichtbaren Vaters ſeyn mag, der vollen δόξα, deren er früher vor ſeinem Erſcheinen in der Welt theilhaftig war und einſt nach ſeinem Hingang zum Vater wieder theilhaftig werden ſoll. Auf dieſe Entäußerung ſeiner göttlichen Herrlichkeit und die Erniedrigung in ſeiner menſchlichen Erſcheinung, welche mit dem Ausgehen des Sohnes vom Vater und ſeinem Kommen in die Welt, wodurch er in ein von ſeinem Seyn bei Gott ſpecifiſch unterſchiedenes irdiſches Seyn heraustrat, begann, iſt es denn zu beziehen, wenn Jeſus in jenem an ſich ziemlich unbeſtimmten Ausdrucke dem Vater in Bezug auf ſeine Größe (μείζων) einen Vorrang vor ſich ſelber zuſpricht. Es iſt daher einfach eine Hinweiſung auf die ihm bevorſtehende Erhöhung, wenn Jeſus an der angeführten

*) S. Tholuck z. d. St.

Stelle ſeinen Hingang zum Vater als einen Grund namhaft macht, weßhalb ſeine Jünger vermöge ihrer Liebe zu ihm (εἰ ἠγαπᾶτέ με) ſich freuen müßten.*) — Wenn ſonach Chriſtus ſich gleiche Würde mit dem Vater vindicirt und ſich auch in ſeiner menſchlichen Erſcheinung als Repräſentanten Gottes darſtellt, ſo bringt es eben dieſe menſchliche Erſcheinung, welche nöthig wurde, um den göttlichen Rathſchluß zur Erlöſung der Menſchheit zu realiſiren, mit ſich, daß ſich auch der Erlöſer in ſeinem Werke nach ſeinem Verhältniß zur Menſchheit von Gott abhängig und in ſeinem menſchlichen Seyn nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott als der Geringere weiß, indem er ſeiner göttlichen Doxa durch ſein Hereinkommen in die Welt in gewiſſem Maaße ſich entäußern mußte. Um dieſes Verhältniß, nach welchem der Erlöſer, obwohl Gottes Sohn, doch als Menſch in Niedrigkeit und Entäußerung ſeiner göttlichen Herrlichkeit auf Erden lebte zum Heile der Welt, zu bezeichnen, nennt er ſich, mit Beziehung auf Dan. 7, 13, den Menſchenſohn**) (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, oder auch ohne Artikel: υἱὸς ἀνθρώ-

*) Nach dieſem Zuſammenhang der Stelle iſt es gewiß nicht zu billigen, wenn nach der gangbaren Erklärung nur die Macht das tertium comparationis ſeyn ſoll, obwohl dieſe in der Größe, die dem Vater zugeſchrieben wird, allerdings mit eingeſchloſſen gedacht werden muß. Wie aber nach Olshauſen in den Worten μείζων μου ἐστί eine Andeutung von der Sehnſucht des Sohns, der zu dem Vater, von dem er ausgegangen war, als zu ſeinem Grund und Urſprung, zurückzukehren verlangte, enthalten ſeyn ſoll, iſt allewege nicht zu begreifen. Die richtige Erklärung ſ. bei de Wette, Kling (Studd. u. Kritt. 1836. 3 H. S. 686 f.) und Tholuck (4 A.).

**) S. über dieſe Benennung: *Scholten*, de appellatione τοῦ υἱοῦ τ. ἀ., qua Jesus se Messiam professus est. Traj. ad Rhen. 1809.

που), ein Name, deſſen ſich Jeſus auch nach Johannes bedient (1, 52; 3, 13. 14; 5, 27; 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31), nicht um ſich einfach dadurch als Meſſias kenntlich zu machen*), noch um ſeine wahre menſchliche Natur, im Gegenſatze zu ſeiner göttlichen, hervorzuheben**), noch auch um ſich als den Urmenſchen, das Ideal der Menſchheit, darzuſtellen***), noch endlich um nur nach morgenländiſcher Weiſe von ſich, als dem redenden Subjekte, in der dritten Perſon zu ſprechen †); ſondern um ſeine ganze Perſon in ſeinem irdiſch-zeitlichen Meſſiasleben, im Gegenſatze zu ſeinem himmliſch-ewigen, herrlichen Seyn bei Gott, zu bezeichnen. ††)

---

*) Lücke zu Joh. 1, 52. v. Cölln, Bibl. Theol. II. S. 16. Strauß, Leben Jeſu I. §. 57.

**) Tholuck, Comm. zu Joh. 1, 52. 4 A.

***) Olshauſen, Bibl. Comm. I. S. 106 f. Kling in den Studd. u. Kritt. 1836. 1 H. S. 136 Anm.

†) Paulus, exeget. Handb. I, 2. S. 465; *Fritzsche*, Comm. in ev. Matth. p. 320.

††) So bemerkt richtig de Wette (zu Matth. 8, 20), „daß ſich Jeſus den Menſchenſohn nannte, weil er in ſeiner menſchlichen, unſcheinbaren Individualität den Meſſias darſtelle, gerade ſo wie auch Daniel die menſchliche Geſtalt deſſelben bezeichnen will, und ſo wie Ezechiel (auf den J. vielleicht auch Rückſicht nahm) ſich Gott gegenüber als Menſchenſohn d. h. als ſchwachen Sterblichen, darſtellt: ſo daß der Ausdruck für diejenigen, welche nicht an Dan. 7, 13 dachten, nichts weiter hieß, als dieſer Menſch = ich, in Beziehung auf jene Stelle aber: ich dieſer unſcheinbare Menſch, der trotz ſeiner Niedrigkeit dazu beſtimmt iſt, das zu ſeyn, was der Prophet geweiſſagt hat." Hiermit ſtimmt auch Neander, Leben Jeſu S. 130: „Er nennt ſich ſo in Beziehung auf ſeine menſchliche Erſcheinung als den der Menſchheit Angehörenden, der in der

Darin, daß Jeſus nicht allein höherer Abkunft und aus einem früheren Seyn bei Gott in niedriger Geſtalt in die Welt hereingekommen, ſondern auch in dieſer ſeiner zeitlichen Gegenwart mit dem Vater, der ihn geſandt hat, verbunden und vereinigt iſt, iſt es denn auch begründet, daß er aus=

---

menſchlichen Natur für dieſelbe ſo Großes gewürkt hat, durch den dieſelbe verherrlicht wird." Nur wird auch hinzugefügt: „wel= cher in dem vorzüglichſten, dem der Idee entſprechenden Sinne Menſch iſt, der das Urbild der Menſchheit verwürklicht." Weiße (die evang. Geſchichte krit. u. philoſ. bearb. I. B. S. 324 f.) meint, Jeſus wolle mit dieſem Namen den Begriff des paulin. δεύτερος ἄνθρωπος (1 Kor. 15, 17) ausdrücken: „eine Steige= rung der urſprünglichen Menſchennatur, eine Wiedergeburt und Verklärung des natürlichen Menſchen zum geiſtigen Menſchen, gleichſam eine zweite Potenz der Menſchheit." Allein ein ſolcher Begriff konnte unmöglich durch den Ausdruck „Menſchenſohn" bezeichnet werden, durch welchen ſich ja Jeſus vielmehr der ge= ſammten (natürlichen) Menſchheit gleich ſtellt, und welcher in die= ſer Beziehung gerade einen Gegenſatz zu dem Ausdruck „zweiter Menſch" bildet. — Daß einmal, Joh. 5, 27, υἱὸς ἀνθρ. ohne Artikel ſtehet, iſt nicht zufällig und ſoll auch nicht einen Unter= ſchied von der gewöhnl. Formel andeuten, ſondern ſoll den Erlö= ſer nach ſeinem Charakter als den menſchlich erſchienenen Gottes= ſohn überhaupt, nicht aber als perſönliches Individuum, Gotte gegenüber, bezeichnen. S. de Wette z. d. St. Aus dieſer St. ergiebt ſich übrigens, daß der Ausdruck im Sinne Jeſu auch meſ= ſianiſche Bedeutung haben konnte, ſo wie aus 12, 34 mit Un= recht gefolgert zu werden ſcheint (Tholuck zu der St. Nitzſch, Syſtem der chr. L. S. 123), daß die Formel Menſchenſohn in meſſianiſchem Sinne den Juden nicht geläufig geweſen ſey. Die Frage: τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τ. ἀ.; — drückt bloß einen Zwei= fel aus, daß Jeſus der Menſchenſohn = der Chriſt (ὁ Χριστός) ſey, da ja dieſer ewiglich bleibe, während Jeſus von ſich eine bal= dige Erhöhung von der Erde behaupte. S. hierüber Kling, Studd. u. Kritt. 1836. 1 H. S. 137.

ſchließlich die genaueſte und dem wahren Weſen Gottes völlig adäquate Kenntniß deſſelben beſitzt und Verkündiger und Träger der Wahrheit iſt. Und das iſt das dritte, was der Erlöſer über ſeine Perſon bezeugt, wenn er ſagt, daß Niemand in den Himmel hinaufgeſtiegen ſey, als des Menſchen Sohn (3, 13), und was der Täufer in den Worten ausſpricht, daß wer aus dem Himmel komme auch von dem, was er gehört und geſehen habe, Zeugniß ablege (3, 31). In dieſem Sinne bekennet er mehrmals, daß er den Vater kenne, weil er vom Vater ſey (7, 29; vergl. 8, 55; 10, 15), und daß er den Vater und die himmliſchen Dinge geſehen habe und das der Welt verkündige, was er geſehen (3, 11; 6, 46; 8, 38) und gehöret habe beim Vater (8, 26. 40; 15, 15). Indem ſo Jeſus bemerklich macht, wie ſeine unmittelbare Gemeinſchaft und Einheit mit dem Vater ſich auch in dem ihm ausſchließlich (3, 13; 5, 37; 6, 46) zukommenden Schauen Gottes ausſpricht*), giebt er zugleich diejenige ſeiner Eigenſchaften an, welche ihn befähigte, das Organ Gottes zur Offenbarung deſſelben in der Menſchheit und zur Erlöſung der Welt zu ſeyn. Denn wenn es wahr iſt, daß wer von Gott geſandt iſt auch die Worte Gottes ſpricht (*ῥήματα θεοῦ λαλεῖ*, 3, 34), ſo mußte auch das Wort, welches Jeſus, der Geheiligte des Vaters und Gottgeſandte (10, 36: *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε, καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*), der Welt verkündigte, Gottes Wort ſeyn und alſo der Vater in dem Sohne ſich der Welt offenbaren (7, 16; 8, 28; 12, 49. 50; 14, 10. 24; 17, 8). Inſofern nun das Wort Gottes die Wahrheit iſt (17, 17), gilt es auch von Chriſto, daß er für die Wahrheit zeuge

---

*) S. über das Schauen Gottes als Form und Ausdruck der Gemeinſchaft mit Gott oben S. 217 ff.

(18, 37) und die Wahrheit der Welt verkündige (8, 40. 45; vgl. V. 31. 32). Ja, inſofern der Erlöſer, als das ſichtbare Bild des unſichtbaren Vaters, Gott ſelber offenbart, welcher Grund und Quell und Träger aller Wahrheit iſt, kann er auch von ſich ſagen, daß er der Träger der Wahrheit und die Wahrheit ſelber ſey (14, 6). Aber nicht allein durch ſein Wort und ſeine Lehre, ſondern auch durch ſeine Werke, welche ein Abbild des göttlichen Wirkens ſind (5, 17. 19. 21; vergl. 9, 3. 4; 14, 10), offenbart der Sohn den Vater, ſo daß ſeine Werke Zeugniß von ſeiner göttlichen Sendung und ſeiner Verbindung und Gemeinſchaft mit dem Vater ablegen (5, 36; 10, 25. 38; 14, 11; 15, 24). Darauf, daß der Erlöſer die Wahrheit ſelber iſt und ſie verkündigt, und in ſeiner ganzen Erſcheinung den Vater offenbart, beziehet es ſich, wenn er ſich das Licht der Welt nennt (3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46). — Und wenn ferner der Sohn wirklich eins iſt mit dem Vater und in unmittelbarer Gemeinſchaft mit demſelben ſtehet, ſo muß er auch des Lebens, welches zum Weſen Gottes gehört, theilhaftig ſeyn. In dieſer Beziehung bezeugt er ſelbſt, daß, wie Gott, ſo auch er, das Leben in ſich habe (5, 26), und daß er, inſofern er dazu erſchienen iſt, allen, die an ihn glauben, das Leben zu gewähren (3, 15. 16; 4, 10. 14; 5, 40; 6, 27. 33. 35. 40. 47 f. 51. 54. 57 f.; 7, 38; 8, 12; 11, 25 f.; 12, 50; 17, 2. 3), das Leben ſelber ſey (11, 25; 14, 6).

Dieſes waren im Kurzen die Hauptſeiten in der Erſcheinung des Erlöſers nach Wort und That, welche Johannes in ſeinem Evangelium zur Darſtellung gebracht hat, um zu zeigen, welch' ein Recht Jeſus auf die Anerkennung ſeiner Meſſianität von Seiten der Menſchen habe. Es bleibt uns nun noch übrig, zu unterſuchen, unter welchen Geſichtspunkten

er ſelbſt die ſo eigenthümlich von ihm dargeſtellte Erſcheinung des Erlöſers aufgefaßt habe, um aus ihr ſeine eigene Anſicht von der Perſon Chriſti zu abſtrahiren.

Es waren vorzüglich zwei Momente, in denen ſich nach dem Glauben der urchriſtlichen Zeit überhaupt die Erſcheinung Chriſti, als des Stifters und Haupts der Kirche, vollendete, welche Pſeudopetrus (2 P. 1, 16) durch die Ausdrücke der Kraft (δύναμις) und göttlichen Gegenwart (παρουσία) des Herrn, Jeſu Chriſti, bezeichnet. Unter jenem erſteren Ausdruck hat man ohne Zweifel die erlöſende Thätigkeit Chriſti zu verſtehen, die ſich in der doppelten Form des Worts und der That (λόγος καὶ ἔργον, Luk. 24, 19) äußerte. Das andere aber ward dem Erlöſer zugeſchrieben, inſofern in ſeiner Erſcheinung Gott ſelbſt gegenwärtig und offenbar war und durch dieſe Gegenwart zugleich die erlöſende Thätigkeit Chriſti bedingte. Nur das erſte konnte ein Gegenſtand unmittelbarer Anſchauung für die Zeugen des Lebens Jeſu ſeyn, welche den Herrn in ſeinen Kraftthaten und in ſeiner gewaltigen Predigt mit ihren Augen ſahen und mit ihren Ohren hörten und, inſofern ſie an ihn glaubten, den Segen ſeiner Erſcheinung in dem Leben, das ſich ihnen mittheilte, ſpürten. Solchen wurde dann auch das göttliche Princip, welches dem Leben und Wirken des Erlöſers zu Grunde lag, offenbar, und ſie ſchauten mit geiſtigem Auge das Weſen des Vaters, welches in dem Sohne, obwohl hinter der äußerlich menſchlichen Erſcheinung deſſelben verborgen, ſich der Welt manifeſtirte. Nur einmal ward den vertrauteſten Jüngern Jeſu ſeine παρουσία auch durch ein äußerliches Geſicht kund gegeben, nämlich in der Scene ſeiner Verklärung, worauf ſich Pſeudopetrus an jener Stelle beruft. Dieſe doppelte Seite an der Erſcheinung des Erlöſers hebt auch Johannes hervor in ſei=

nem Prologe (V. 14—18). Denn was iſt es anders als eine Beſchreibung der *δύναμις* Jeſu Chriſti, wenn er ſagt, daß der Logos als Menſch erſchienen ſey voller Gnade und Wahrheit und die Zeugen ſeines Lebens Gnade um Gnade aus ſeiner Fülle geſchöpft hätten (V. 14. 16; vgl. V. 17)? Und was iſt es anders als eine Hinweiſung auf die *παρουσία* deſſelbigen Herrn, Jeſu Chriſti, wenn er rühmt, wie die Gläubigen die Herrlichkeit des Fleiſch gewordenen Logos geſchauet hätten, eine Herrlichkeit wie des Eingebornen vom Vater (V. 14)? Beides haben wir nun für ſich zu betrachten.

Wenn dem Erlöſer eine Fülle von Gnade und Wahrheit zugeſchrieben wird, ſo könnte man hierin zunächſt eine Hinweiſung auf die altteſtamentliche Formel „Güte und Treue“, חֶסֶד וֶאֱמֶת, LXX: *ἔλεος καὶ ἀλήθεια*, erkennen, durch welche der beſondere Charakter der altteſtamentlichen Gottesoffenbarung beſchrieben wird (1 Moſ. 24, 27; vgl. 3 Moſ. 34, 6. Pſ. 25, 10; 36, 6; 89, 25; 100, 5; 117, 2). Es wird nämlich durch dieſelbe die herablaſſende Liebe Gottes bezeichnet, in welcher der Grund aller Segnungen, die Jehovah ſeinem Volke erzeigt, und überhaupt des Bundes, den er mit Iſrael geſchloſſen hat, liegt, und die Treue oder Wahrhaftigkeit des Herrn, nach welcher er ſtets in dieſem Bundesverhältniſſe zu ſeinem Volke verbleibt. Allein wenn auch Johannes jene Formel mit Rückſicht auf den altteſtamentlichen Ausdruck gebraucht haben ſollte, ſo hat er ſie doch jedenfalls in einem weſentlich anderen Sinne angewendet. Das ſiehet man klar daraus, daß (V. 17 f.) Gnade und Wahrheit als etwas dargeſtellt wird, was die göttliche Offenbarung in Chriſto vor der im A. B. (*νόμος*) voraus habe. Wenn wir nun auf der einen Seite mit Recht die Annahme von der Figur des *ἓν διὰ δυοῖν*

in der Formel χάρις καὶ ἀλήθεια verwerfen müſſen und auf der anderen Seite erwägen, daß die Gnade und Wahrheit gleichſam als der Inhalt der Erſcheinung des Erlöſers, als das ihn Erfüllende (πλήρωμα V. 16) beſchrieben wird: ſo kann demnach weder das eine (χάρις), noch das andere (ἀλήθεια), als eine bloße Eigenſchaft des Fleiſch gewordenen Logos betrachtet werden, ſondern jedes von beiden muß das charakteriſtiſche Weſen ſeiner ganzen Erſcheinung bezeichnen und in irgend einer beſtimmten Beziehung der Ausdruck für die δύναμις Chriſti, als die von ihm ausgehende Wirkſamkeit, ſeyn. — Was nun unter dieſer Gnade und Wahrheit in dem Erlöſer zu verſtehen ſey, das werden wir jetzt leicht aus dem vorhin über die Selbſtdarſtellung Jeſu nach Johannes Bemerkten angeben können.

Daß unſer Apoſtel dem Erlöſer eine Fülle von Gnade (χάρις) zuſchreibt, werden wir nach ſeiner Schilderung von dem Segen, der von dem Erlöſer aus ſich über die gläubige Menſchheit verbreitet, wie er ſie in ſeinem Evangelium gegeben hat, nur natürlich finden. Denn das war ja eben das Heilvolle in dem göttlichen Rathſchluſſe der Erlöſung, daß durch den Sohn Gottes, welchen der Vater geſandt hatte, allen Gläubigen das ewige Leben mitgetheilt wurde (1 Joh. 5, 11. 12) und dieſelben Macht erhielten, Gottes Kinder zu heißen (1, 12). Darum preißt es Johannes, wie in Chriſto das Wort des Lebens (λόγος τῆς ζωῆς) offenbar geworden und in ihm das Leben ſelber leibhaftig erſchienen ſey (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη — ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν —, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν 1 Joh. 1, 1. 2; vgl. Kol. 3, 4). Inſofern nun dieſer Segen des ewigen Lebens und der Kindſchaft mit Gott durch Chriſtum der Menſchheit zu Theil wird, offenbart ſich darin einerſeits eine überſchwengliche Liebe Chriſti

zu der Menſchheit, welcher mit eigenem freien Willen ſich der Welt dahingegeben und das Leben für ſie gelaſſen hat (1 Joh. 3, 16). Allein inſofern Chriſtus von Gott geſandt iſt, um die Menſchheit zu erlöſen, welche wegen ihrer Sündhaftigkeit in Finſterniß und Schatten des Todes lag, repräſentirt er auch andererſeits Gott; und zwar nicht bloß inſofern dieſer Liebe iſt (1 Joh. 4, 8), ſo daß der Erlöſer nur die Liebe Gottes offenbarte (*ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* 1 Joh. 4, 9), ſondern in ihm wohnt die Fülle der göttlichen Gnade, und indem er den Seinigen aus dieſer Fülle ununterbrochen und in immer reicherem Maaße in dem Leben, das von ihm ausſtrömt, Gnade mittheilt (*καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος* Ev. 1, 16), repräſentirt er den gnädigen Gott und ſtellt die Gnade Gottes in realer, geſchichtlicher Erſcheinung dar (*ἡ χάρις — διὰ Ἰ. Χρ. ἐγένετο* Ev. 1, 17). — Und was das andere betrifft, daß in Chriſto auch die Fülle der Wahrheit geweſen ſey, ſo leuchtet die Berechtigung des Apoſtels zu dieſer Behauptung aus der gegebenen Darſtellung von dem Selbſtzeugniſſe Jeſu über ſich von ſelbſt ein. Iſt nämlich die Wahrheit im Gegenſatze zu allem *ψεῦδος* und aller *ματαιότης* eigentlich und vollkommen nur in Gott vorhanden, und iſt es die Wahrheit, welche Gott ſchon bei ſeiner erſten Offenbarung durch die Schöpfung in die Herzen der Menſchen gepflanzt hat*), ſo iſt auch der Erlöſer, welcher allein Gott geſchauet hat (1, 18) und der Welt verkündigt was er geſchauet hat, derjenige, welcher Gott der Menſchheit auf das vollſtändigſte offenbart (*ἐξηγήσατο*), und ſtellt als Exeget

---

*) Vgl. oben S. 163 ff.

der göttlichen Dinge*) ebenfalls die Wahrheit in realer, geſchichtlicher Erſcheinung dar. In dieſer Beziehung nennt ihn Johannes das wahre**) Licht, welches in die Welt gekommen ſey und in ihr leuchte (Ev. 1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, vgl. 1 Br. 2, 8: τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει). So ſtellt alſo Jeſus, der das ewige Leben und das wahre Licht ſelber iſt und in dieſer Beziehung das immanente Weſen Gottes repräſentirt, auch das Weſen Gottes in Beziehung auf die Welt, die Liebe und Wahrheit in Gott, ſichtbarlich dar.

Auf dieſe Kraft (δύναμις) des Erlöſers, welche ſich in der ihm einwohnenden Fülle von Gnade und Wahrheit offenbart, und durch welche er in ein Verhältniß zur Menſchheit tritt, beziehet ſich der Name ὁ Χριστός, der Chriſt,

---

*) Ueber den Gebrauch des Verb. ἐξηγεῖσθαι in Bezug auf heilige, religiöſe Gegenſtände ſ. Creuzer, Symbolik u. Mythologie ꝛc. 1. Th. S. 13. 2 A.

**) Daß in dem Zuſatze ἀληθινόν Joh. 1, 9 eine antithetiſche Beziehung auf die übertriebene Verehrung des Täufers von Seiten der Johannisjünger liege, iſt nach dem Zuſammenhange der Stelle allein nicht nothwendig. Es ſoll vielmehr dadurch Chriſtus überhaupt als über die menſchliche Sphäre erhaben bezeichnet werden. Denn ein Menſch, ob er auch noch ſo ſehr mit dem Geiſte Gottes und ſeinem Lichte ausgerüſtet ſey, ob er auch auf den Ruhm, der größeſte unter allen vom Weibe Geborenen zu ſeyn, Anſpruch habe, wie Johannes, der Täufer (Matth. 11, 11), iſt doch immer nur von dem göttlichen Lichte erleuchtet und darum auch für Andere nur eine Leuchte, die ſelber erſt irgendwie von Gott entzündet iſt (ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων Joh. 5, 35; vergl. 2 Petr. 1, 19, wo λύχνος φαίνων dem ἡμέρα διαυγάζουσα entgegenſteht). Jeſus aber iſt das echte, das Ur-Licht, er iſt das göttliche Licht ſelber, welches ſich in ihm leibhaftig der Welt manifeſtirt.

welchen Johannes dem Erlöſer beilegt (20, 31). Dieſer Name, die Ueberſetzung des hebräiſchen מָשִׁיחַ (Joh. 1, 42; 4, 25), iſt die eigenthümlich nationale Benennung, mit welcher die Juden Jeſum bezeichneten, um ihn als den darzuſtellen, der als Erretter des Volks Iſrael ſchon im A. B. von den Propheten verkündigt ſey, und beziehet ſich auf die göttliche Salbung und Kraftausrüſtung, welche dem Meſſias, als König Iſraels, zu Theil werden ſollte (Luk. 23, 2). Daher iſt das Wort Chriſt auch im N. T. immer als ein Amts- und Ehrenname anzuſehen, welcher dem Erlöſer beigelegt wurde, inſofern er von Gott mit dem heiligen Geiſte und mit Kraft ausgerüſtet war (AG. 10, 38: *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει*), um den göttlichen Rathſchluß der Liebe in der Menſchheit auszuführen. Sehr häufig findet ſich im N. T. dann auch dieſer Name, weil er die gewöhnlichſte Bezeichnung des Erlöſers ward, mit dem Eigennamen Jeſus (*Ἰησοῦς Χριστός*) verbunden und faſt wie ein Eigenname gebraucht.*) Dieſe Verbindung hat nicht ſelten auch Johannes (Ev. 1, 17; 17, 3. 1 Br. 1, 3. 7; 2, 1; 3, 23; 4, 2. 3; 5, 20. 2 Br. 3. 7). — Demnach iſt es auch als eine bloße Beſchreibung der Meſſiaswürde Jeſu als des Chriſts zu achten, wenn ihn Johannes den Erretter und Heiland der Welt (*σωτῆρα τοῦ κόσμου* 1 Joh. 4, 4; vgl. Ev. 4, 42) nennt. So wird durch dieſen Namen des Chriſts Jeſus bei Weitem über die Propheten des A. B., welche den Geiſt nicht bleibend in ſich hatten, ſo wie über den Mittler des A. B., Moſes, ſelbſt geſtellt. Denn während dem Moſes nicht vergönnt war, das Angeſicht des Vaters zu ſehen (2 Moſ. 33,

*) S. Gersdorf, Sprachcharakteriſtik der neuteſt. Schriftſt. S. 272 ff.

20), ſo hat der Erlöſer, der in dem Schooße des Vaters iſt, ihn ſelber geſchaut (1, 18) und war darum auch im Stande, die Wahrheit zu verkündigen. Und während durch Moſes nur das Geſetz gegeben ward, ſo iſt durch den Erlöſer, Jeſus Chriſtus, Gnade und Wahrheit geworden (1, 17). Der Unterſchied zwiſchen den beiderſeitigen Offenbarungsanſtalten iſt nun eben darin begründet, daß im Geſetz einestheils Gottes ganzes Weſen nicht ſo unmittelbar geoffenbaret iſt, wie in Chriſto Jeſu, welcher, als die Wahrheit, das ſichtbare Bild des unſichtbaren Gottes iſt, und anderntheils aus dem Geſetz, inſofern es die Erkenntniß der Sünde wirkt (Röm. 3, 20), nur der Zorn Gottes, nicht, wie in Jeſu Chriſto, der der Welt das Leben mittheilt, die Gnade Gottes erkannt wird. — Wie daher der Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung zur Welt ſich als ſchaffendes Princip verhielt, indem das All durch ihn wurde (Joh. 1, 3): ſo verhält er ſich eben ſo auch nach ſeiner Fleiſchwerdung als der Chriſt, indem von ihm die neue geiſtige Schöpfung des Lebens ausgeht.

Eben aber die Erfahrung dieſer Kraft Chriſti, welche die Gläubigen machten, und das Bewußtſeyn der Kindſchaft mit Gott, zu welcher ſie durch ihn erhoben wurden, ſo wie des Lebens, das er ihnen mittheilte, war es, was auch den Apoſtel Johannes vorzüglich mit beſtimmte, die *παρουσία* Chriſti anzuerkennen und in ſeiner Erſcheinung die Gegenwart Gottes auf Erden zu ſehen. Das erkennen wir aus dem Worte unſeres Apoſtels 1 Br. 5, 10—11, wo er es ausführt, daß das ewige Leben, deſſen der Chriſt durch den Glauben theilhaftig wird, und welches eins iſt mit dem Leben, das in Chriſto wohnt (*καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν*), ein Zeugniß dafür abgebe, daß der Urheber und Quell dieſes Lebens, Chriſtus, auch der Sohn Gottes ſey (*καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία* [*ἣν μεμαρτύρη-*

κεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ], ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός). Er drückt dieſen ſeinen Glauben auch ſo aus, daß er ſagt, Jeſus habe in ſeinem irdiſchen Leben und Wirken die göttliche Herrlichkeit (δόξα) offenbaret. Der Ausdruck δόξα nämlich, welcher — wie das hebräiſche כָּבוֹד — urſprünglich den Lichtglanz bedeutet, mit welchem Gott umgeben gedacht wurde, bezeichnet dann überhaupt das, was irgend eine Erſcheinung als eine göttliche dokumentirt und wird darum alle dem zugeſchrieben, worin ſich irgendwie das Göttliche der Anſchauung des Menſchen darſtellt, oder worin das Göttliche auf eine ausgezeichnete Weiſe einwohnend gedacht wird. Daher kommt die δόξα nicht allein Gotte ſelbſt oder den Engeln, ſondern auch den Kindern Gottes zu, inſofern ſie zum ewigen Leben gelangt ſind und der jenſeitigen Seligkeit in inniger Gemeinſchaft mit Gott theilhaftig werden ſollen (Joh. 17, 22. Röm. 8, 18). Auch in Jeſu hat Johannes mit den übrigen Jüngern des Herrn dieſe göttliche Herrlichkeit mit geiſtigen Augen geſchaut (Ev. 1, 14). In dem Maaße, in welchem die Kraft des Erlöſers in ſeinen Wunderthaten und in ſeiner Lehre ſich immer herrlicher und für die Gläubigen beſeligender entwickelte, in demſelben Maaße erſchien auch unſerem Apoſtel der Heiland in immer höherer und glänzenderer Verklärung, und wir haben daran feſtzuhalten, daß nicht bloß die Wunder Chriſti, ſondern die Erhabenheit und übermenſchliche Größe und die Kraft ſeiner ganzen untheilbaren Erſcheinung, wie ſie ſich nach und nach vor den Augen ſeiner Jünger immer reicher kund gab, unſeren Apoſtel beſtimmte, dem Zeugniſſe, welches der Erlöſer ſelbſt von ſich ablegte, zu glauben und ihn mit heiliger Verehrung im liebenden, treu ergebenen Herzen zu tragen. Denn wenn es auch wahr iſt, daß das jüdiſche Volk viele Wunder von dem

Meſſias erwartete (Joh. 7, 31), wenn auch Johannes ſelbſt in ſeinem Evangelium es nicht unterläßt, zu bemerken, wie die Menſchen gerade durch die Wunder des Herrn zum Glauben an ſeine höhere Würde geführt wurden (6, 14; 9, 31. 33. 38; 3, 2 u. a.), ja wenn ſogar die Jünger Jeſu durch ſeine Wunder im Glauben an ihn beſtärkt wurden (2, 11), ſo hat es doch auch auf der anderen Seite ſeine volle Gültigkeit, daß von Wundern allein nicht auf die göttliche Natur des Wunderthäters geſchloſſen werden kann, weil, da wir das Wunderbare ſelbſt nicht begreifen können, wir auch nicht begreifen können, was dazu gehört, ein Wunder zu verrichten.*) Auch deutet ja Johannes an, wie auch die Lehre des Erlöſers, der Worte des ewigen Lebens hatte, die Jünger zum Glauben an ihn geführt hätte (6, 68). Ja, was die Hauptſache iſt, es läßt unſer Evangeliſt ſogar nicht undeutlich merken, wie die Jünger Jeſu allmählig zum vollen Glauben an Chriſtum gelangten und erſt nach ſeiner Auferſtehung, als ſie ſein ganzes heilvolles Daſeyn und Wirken mit einem Male überſchauen konnten, auch den ihnen vorher oft noch dunkel gebliebenen Sinn und die Bedeutung des Einzelnen und deſſen Zuſammenhang unter ſich deutlich erkannten und eine klare Einſicht in den göttlichen Plan, der ſich durch die Erſcheinung Jeſu realiſirte, erhielten (2, 22; 12, 16; vgl. 7, 39; 20, 9). In der lebendigen Erinnerung an die mannigfachen Spuren göttlicher Herrlichkeit, die er in dem Leben des Erlöſers wahrgenommen hatte, und in dem Hochgefühle des Lebens und der Seligkeit, die ihm aus der Gemeinſchaft mit ihm zugeſtrömt war, konnte daher unſer Apo-

*) S. Schleiermacher, Homilien üb. d. Ev. Joh. S. 124. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 244 f. Klaiber, die neuteſt. Lehre v. der Sünde u. Erlöſung S. 80—83.

ſtel, nachdem lange ſchon der Herr zu ſeiner vollen Herrlichkeit beim Vater eingegangen war, ſeinen chriſtlichen Pflegebefohlenen begeiſtert zurufen: wir ſahen ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit (1, 14*); vergl. 1 Br. 1, 1 ff.; 4, 14).

Bei dieſer göttlichen Hoheit und Herrlichkeit, welche ſchon aus dem ganzen untheilbaren Daſeyn des Erlöſers dem Beſchauer ſeines Lebens entgegenſtrahlte, war es nicht zu verwundern, wenn Johannes, veranlaßt durch die eigenen Zeugniſſe Jeſu von ſeinem innigen Verhältniß zum Vater, ihm auch eine göttliche Dignität zuſchrieb. Nur darin ging er über die eigenen Erklärungen des Herrn hinaus, daß er die erhabenen Anſichten, die er von Jeſu Perſon hegte, in Verbindung mit ſeiner Lehre vom Logos ſetzte und Chriſtum als das Fleiſch gewordene Wort Gottes auffaßte, eine Ausdrucksweiſe, die ihm durch Chriſti Reden ſelbſt nicht geboten war.**) So ſchrieb er dem Erlöſer, als dem Fleiſch gewor-

---

*) Die Worte πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας ſind hier unſtreitig am richtigſten mit dem Verbo ἐσκήνωσεν zu verbinden, ſo daß die Worte καὶ ἐθεασ. — πατρός als eine Parentheſe erſcheinen. Aber eben daß Johannes die Bemerkung, wie die Gläubigen in Chriſto die göttliche Herrlichkeit geſchaut hätten, zwiſchen den Gedanken, daß derſelbe voll Gnade und Wahrheit in der Menſchheit gewohnt habe, mitten ein ſchiebt, dient zum Beweiſe, daß dieſe Fülle von Gnade und Wahrheit mit zu der göttlichen Herrlichkeit des Erlöſers gehörte und mit ein Moment abgab, woraus jene erkannt werden konnte. Man ſiehet daraus, wie durch die Wahrnehmung von der δύναμις Chriſti die Ueberzeugung von ſeiner παρουσία bei dem Apoſtel mit bedingt war.

**) Nach der gegebenen Darſtellung können wir es nicht anerkennen, wenn Uſteri (paul. Lehrbegr. S. 305 f.) die Reflexion über die höhere phyſiſch-göttliche Natur in Jeſu, zu welcher die

denen Logos, Präexiſtenz beim Vater zu, indem er von dem Leben, das durch die Erſcheinung Chriſti an's Licht gebracht wurde, ſagt, daß es beim Vater geweſen ſey (1 Joh. 1, 2: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα; vgl. 2, 14: τὸν ἀπ' ἀρχῆς). So legte er auch Jeſu die innigſte Verwandtſchaft mit dem Vater und die genaueſte Beziehung zu ihm bei, indem er von ihm ſagt, daß er durch das Band der innigſten Liebe mit dem Vater verknüpft ſey (Ev. 1, 18: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). Und auch die δόξα, welche Chriſtum während ſeines irdiſchen Lebens und Wirkens umſtrahlte, war nur ein Abbild der viel vollkommneren Herrlichkeit, in welche der Erlöſer nach ſeiner Auferſtehung beim Vater einging, und welche er vor ſeiner Fleiſchwerdung bei Gott hatte (Ev. 7, 39; vgl. 17, 5).

Um nun dieſes Verhältniß des Erlöſers zum Vater auszudrücken, welches ihm als dem Fleiſch gewordenen Logos zukam und von welchem die göttliche Herrlichkeit Jeſu Zeugniß ablegte, nennt ihn Johannes Sohn Gottes, υἱὸς τοῦ θεοῦ (Ev. 20, 31).*) — Der Name „Sohn Gottes" iſt in den Evangelien, wenn wir von den wenigen Stellen abſehen, in welchen derſelbe entweder in phyſiſcher Bedeu-

---

jüdiſche Doctrin vom Logos mitgewirkt habe, und eine rein menſchliche religiös-ſittliche Anſicht von Chriſto, die aus unmittelbarer Anſchauung Chriſti gefloſſen ſey, wie zwei verſchiedene Standpunkte des chriſtl. Glaubensbewußtſeyns bei Johannes trennt. Denn in der Idee des Fleiſch gewordenen Logos vereinigen ſich beide Betrachtungsweiſen vollkommen. Noch weniger aber kann es gebilligt werden, daß ebendaſelbſt Johannes nach dem Maaße moderner Philoſophie gemeſſen und ihm gewiſſermaßen zum Vorwurf gemacht wird, daß er es nicht bis zur Aufhebung des Gegenſatzes in der Klarheit des Begriffs gebracht habe.

*) S. Neander, Leben Jeſu. S. 132 ff.

tung, wie Luk. 1, 35*); vgl. 3, 38, oder in heidniſchem Sinne, wie Matth. 27, 54 u. d. Parallelſt., gebraucht iſt, eine Benennung, welche nach Maaßgabe von altteſtamentlichen Gottesſprüchen (2 Sam. 7, 14. Pſ. 2, 7) allgemein im Volke dem Meſſias beigelegt wird, und welchen Jeſus ſelber öfters auf ſich anwendet. Wenn nun allgemein im jüdiſchen Volke dieſer Name auf den Meſſias übertragen und Jeſus als ſolcher bezeichnet oder angeredet wird (Matth. 4, 3. 6; 8, 29; 14, 33; 27, 40. Mark. 1, 1; 3, 11; 5, 7. Luk. 4, 3. 9. 41; 8, 28. Joh. 1, 34; 9, 35. AG. 8, 37): ſo geſchiehet dieſes gewiß nur in jenem theokratiſchen Sinne, in welchem ſchon im A. T. der theokratiſche König oder das theokratiſche Volk (Hoſ. 11, 1. 2 Moſ. 4, 22) Sohn Gottes genannt wird, und es iſt demnach der Name nur eine einfache Bezeichnung des Meſſias, durch welche derſelbe nach ſeiner höheren Würde als der auf ausgezeichnete Weiſe von Gott Ausgerüſtete und Geſalbte beſchrieben werden ſoll. Es erhellet dieſes klar daraus, daß ſehr häufig der Name ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als nähere Beſtimmung und Exegeſe des Namens Χριστός oder βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ erſcheint (Matth. 16, 16; 26, 63. Mark. 14, 61. Luk. 22, 70; vergl. V. 67 u. 23, 2. Joh. 1, 50**); 6, 69; 11, 27; 20, 31), wo es gewiß außer dem Sinn

---

*) „Einzig bleibt der Gebrauch des Namens, Luk. 1, 35; unſtreitig nur negativ, von dem, der nicht Menſchenſohn wäre, aufzufaſſen.“ Baumg.-Cruſius, a. a. O. S. 377.

**) Daß an dieſer St. der Name „Gottesſohn“ dem anderen „Meſſias“ voranſteht, während er gewöhnlich nachfolgt, erklärt ſich ohne alle Künſtelei leicht daraus, daß Nathanael bei dieſem Ausrufe zunächſt von dem Eindrucke des Höheren, Göttlichen in Jeſu ausging. S. Lücke, z. d. St.

der Redenden liegt und dem Zuſammenhange aufgedrungen erſcheinen muß, wenn man jener Formel: „Gottes Sohn" — einen „tieferen" metaphyſiſchen Sinn beilegen will.*) Hiermit ſtehet es keineswegs in Widerſpruch, wenn (Joh. 5, 17. 18; 10, 33—38) die Juden, nachdem ſie es ruhig angehört haben, daß ſich Jeſus als den Meſſias erklärt (10, 25), nachher Steine aufheben, um den Gottesläſterer zu tödten, der es wagen konnte, ſich für den Sohn Gottes auszugeben und ſich dadurch Gotte ſelber gleich zu ſtellen.**) Denn wenn man hieraus folgert, daß die Juden den Ausdruck Sohn Gottes nothwendig in höherem, metaphyſiſchem Sinne verſtanden haben müßten, ſo vergißt man hierbei, daß Jeſus ſelber in den Aeußerungen, welche den heiligen Zorn der Juden erregten, ſich jenes Ausdrucks gar nicht bedient hat. Es beſchreibt vielmehr der Erlöſer, ohne ſich Gottes Sohn zu nennen, die Würde, welche ihm als ſolchem zukommt, und das Verhältniß, in welchem er als ſolcher zu Gott ſtehet, und behauptet ſeine Verwandtſchaft und Einheit mit dem Vater (5, 17: ὁ πατήρ — κἀγώ, 10, 30). Gerade nun, weil den Juden der Gedanke an ſolch eine hohe Würde des Meſſias ganz und gar fern lag, nahmen ſie Anſtoß an dieſer Rede des Herrn und hielten ſie für Gottesläſterung; und daß ſie dieſes thaten, iſt ein deutlicher Beweis davon, daß ſie den Namen „Sohn Gottes", wenn ſie ihn auf den Meſſias übertrugen, nie in ſeinem eigentlichen, erhabenen Sinne auffaßten, wie ſich denn überhaupt bei den Juden die Meinung von einer göttlichen Würde des Meſſias

*) Olshauſen, Bibl. Comm. I. S. 99 ff. II. S. 70.

**) *Bretschneider,* Probabilia de ev. et epp. Joannis Ap. indole et origine. Lips. 1820. p. 53 sqq. 85. Strauß, das Leben Jeſu I. S. 480 ff.

nicht nachweiſen läßt.*) Darum gebraucht auch Jeſus gegen ſie ein argumentum ad hominem, indem er (10, 34 ff.) zeigt, daß er ja durch ſeine Rede nichts Anderes gethan, als ſich für den Sohn Gottes erklärt habe. Wenn ſie nun dieſes Prädikat ihm überhaupt ohne Weiteres zugeſtehen müßten, da es ja doch im A. T. (Pſ. 82, 6) Richtern und Obrigkeiten ertheilt werde, zu welchen das göttliche Wort rede, ohne ſelbſt real mit ihnen vereinigt zu ſeyn, ſo müßten ſie es ihm auch in dem bezeichneten höheren Sinne zugeſtehen, da er ja durch ſeine Werke zeige, wie er der Heilige Gottes und mit Gott, als ſeinem Vater, eins ſey (V. 36 bis 38).**) Freilich hätte der Erlöſer, ſtatt ſich auf die angeführte Stelle, in welcher der Name „Sohn Gottes" doch nur in einem weiteren, metaphoriſchen Sinne vorkommt, zu beziehen, ſich auf ſolche Stellen berufen können, in welchen dieſer Name in theokratiſchem Sinne als Prädikat des Meſſias erſcheint. Allein da ſein meſſianiſches Anſehen den Juden, mit denen er zu thun hatte, noch ſehr problematiſch war (10, 24), und dieſe folglich eine neue Anmaßung darin hätten erkennen mögen, wenn Jeſus ein meſſianiſches Prädikat auf ſich angewendet hätte, ſo beruft er ſich ſehr paſſend und weiſe auf ein Beiſpiel, welches zeigt, daß Menſchen, welche an Würde und Anſehen weit unter dem Meſſias ſtanden, der Name „Sohn Gottes" zugeſprochen werde, um daraus auch für ſich die Befugniß, auf dieſen Namen und die damit bezeichnete göttliche Würde Anſpruch zu machen, herzuleiten. — Wenn daher ſich allerdings die Differenz zu erkennen giebt, daß nach dieſen johanneiſchen Stel-

*) S. Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. S. 133 f. 377 f. 383 f.

**) S. Neander, Leben Jeſu S. 132. Not. 1.

len an der Erklärung Jeſu, daß er der Meſſias ſey, kein Anſtoß genommen (10, 25), ſondern ihm nur zum Vorwurf gemacht wird, wie er als ein bloßer Menſch (10, 33) ſich für ein göttliches Weſen ausgebe, während nach den Synoptikern (Matth. 26, 63 u. die Parallelſt.) die Anklage dahin lautet, daß Jeſus, ein gemeiner Menſch, ſich als den Chriſt und Sohn Gottes bezeichne und ſich mithin für den Meſſias ausgebe: ſo liegt der Grund davon gar nicht darin, daß die Juden bei Johannes eine höhere Vorſtellung mit dem Prädikat „Gottesſohn", das ſich Jeſus beilegte, verbunden hätten. Sondern man hat zu erwägen, daß die Juden bei Johannes ſolche ſind, die über den Charakter Jeſu noch nicht im Klaren waren, die ſich ihn wohl als Meſſias hätten gefallen laſſen und, wenn er ſich ihnen auf eine für ſie überzeugende Weiſe als ſolchen erwieſen hätte, ihn dafür anzuerkennen, nicht abgeneigt geweſen wären, die es aber nicht leiden mochten, daß er ſich göttliche Würde vindicirte. Bei den Synoptikern treten dagegen feindliche Ankläger Jeſu auf, die ſich gegen alle Erweiſe göttlicher Herrlichkeit in ſeinem Leben gefliſſentlich verſtockt hatten und in ſeiner Darſtellung als Meſſias eine todeswürdige Prätenſion erblickteu. — Eben ſo wenig folgt daraus, daß der geheilte Blinde, der doch nach 9, 17 Jeſum für einen Propheten erkannt hatte, nicht weiß, auf wen er die Frage: glaubſt du an den Sohn Gottes? 9, 35 — beziehen ſoll, daß er dieſe Benennung in ihrem höheren göttlichen Sinn verſtanden haben müſſe. Denn der Unterſchied zwiſchen irgend einem Propheten und dem Meſſias war groß genug, um den Blinden auf die von Jeſus an ihn gerichtete Frage in Verlegenheit zu ſetzen, auch wenn er den Namen Sohn Gottes nur als ein meſſianiſches Prädikat auffaßte.

Es entſtehet nun die Frage, in wie weit ſich Johannes

im Gebrauche des Namens „Sohn Gottes" an die Sitte ſeiner Zeit und ſeines Volkes angeſchloſſen, oder eine eigenthümliche Weiſe befolgt habe. — Hier verhält es ſich aber bei unſerem Apoſtel ſo, daß man zwar ſiehet, er habe jene Benennung nicht in dem gewöhnlichen bloß theokratiſchen Sinne aufgefaßt, ſondern dieſelbe in einem eigentlicheren, metaphyſiſchen Sinne verſtanden; aber eine genauere Beſchreibung und Beſtimmung deſſelben vergebens bei ihm ſuchet. Es ſtellet nämlich Johannes den Sohn ſtets neben den Vater und will, daß die Chriſten in daſſelbe Verhältniß der Gemeinſchaft mit dem Sohne wie mit dem Vater treten ſollen (1 Joh. 1, 3: *κοινωνία — μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*; vergl. 2, 24. 2 Br. 9); er behauptet eine ſolche Gleichheit zwiſchen dem Vater und dem Sohn, daß das Bekennen und Haben des letzteren ein Bekennen und Haben auch des erſteren ſey (1 Br. 2, 22 bis 23); er beſchreibt die Gemeinſchaft mit dem Sohne eben ſo wie die mit dem Vater (*ἔχειν τὸν υἱόν* 1 Br. 5, 12. 2 Br. 9; *μένειν ἐν τῷ υἱῷ* 1 Br. 2, 24. 28; 3, 6); er legt endlich dem Sohne dieſelben Prädikate bei, die er dem Logos zuſchrieb (vgl. 1 Br. 5, 11: *αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ — ἐστιν* mit Ev. 1, 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. — V. 12: *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν* mit 1, 1: *λόγος τῆς ζωῆς*), und lehrt, daß aus der Gemeinſchaft mit dem Sohne eben ſo das Leben fließe, wie aus der Gemeinſchaft mit dem Vater (1 Br. 5, 12). Hieher gehört auch die bekannte, dem Exegeten manche Schwierigkeit verurſachende, Eigenthümlichkeit des Johannes, daß er, namentlich in ſeinem erſten Briefe, ſo häufig die Subjekte Gott und Chriſtus mit einander verwechſelt und die Pronomina *αὐτός* oder *ἐκεῖνος* in einem und demſelben Zuſammenhange bald auf den einen, bald auf den anderen beziehet, ohne den Wechſel

des Subjekts ausdrücklich anzudeuten. Auf dieſe Weiſe erhebt Johannes nicht nur den Erlöſer über die Menſchheit, ſondern ſtellt ihn, wenigſtens im Verhältniß zu den Menſchen, ganz Gotte gleich. Dieſe beiden Beziehungen des Erlöſers, ſeine Erhabenheit über alles Menſchliche, ſo wie ſeine innige Verwandtſchaft mit Gott, drückt Johannes durch das Prädikat des „eingebornen Sohnes Gottes" aus, welches er, der einzige unter den Apoſteln, dem Erlöſer beilegt (Ev. 1, 14. 18. 1 Br. 4, 9; vgl. Ev. 3, 16. 18). Inſofern in dem Worte μονογενής der Begriff des einzig Erzeugten*) liegt, iſt darin ausgeſprochen, daß der Er-

---

*) Die ſinguläre Meinung von Paulus (Comm. über d. N. T. IV. S. 105 und: die Lehrbriefe des Joh. S. 214—216), daß das Wort μονογενής ſo viel ſey als μόνος γενόμενος, unicus, singularis, μόνος — iſt auf eine noch ſingulärere Weiſe dadurch vertheidigt, daß, wenn in dem Worte der Begriff des γεννᾶσθαι liegen ſollte, es μονογεννής = μόνος γεννώμενος heißen müßte. (So wird alſo dem Verbum γίνεσθαι die Bedeutung: geboren, erzeugt werden, abgeſprochen?) Allein die Beiſpiele, welche aus den Orph. Fragmm. bei Clemens Alex. Protr. p. 63, und Strom. V. p. 727 angeführt ſind, beweiſen nichts weniger, als daß das Verb. γίνεσθαι in Zuſammenſetzungen den Begriff des einfachen Seyn habe. Denn wenn Gott an der erſten St. αὐτογενής genannt wird und damit nichts weiter geſagt ſeyn ſollte, als daß er ſelbſtſeiend ſey, ſo dürfte das ein ziemlich mattes Prädikat von Gott ſeyn. Viel bedeutender erſcheint dieſes Epitheton Gottes, wenn man es eigentlich und richtig verſteht: durch ſich ſelbſt geworden d. i. der Abſolute, den Grund ſeines Seyns in ſich ſelbſt Habende. Wie matt würde es ſich ferner ausnehmen, wenn nach dem zweiten Beiſp. Moſes durch das Epitheton ὑδογενής nur als der aus dem Waſſer ſeiende beſchrieben würde? Erſt wenn man das Wort eigentlich und richtig nimmt: der aus dem Waſſer geborene — wird der Gedanke poetiſch.

löſer aus Gottes Weſen irgendwie entſprungen, alſo auch gleicher Natur mit ihm theilhaftig ſey, wie ja jedes Erzeugte das Weſen und die Natur des Zeugenden an ſich tragen und zu *einer* Gattung mit dieſem gehören muß. Zugleich folgt daraus, daß als ſolcher der Sohn Gottes auch das *einzige* Weſen in ſeiner Art iſt, dem in Bezug auf dieſes innige Verhältniß zu Gott kein anderes gleich kommt. Wenn daher die Menſchen durch den Glauben an Chriſtum ebenfalls Kinder oder Söhne Gottes werden (Joh. 1, 12), ſo iſt unter dieſem Verhältniſſe zu Gott ein anderes zu denken als das, welches zwiſchen dem Eingebornen und dem Vater ſtatt findet. Da aber der einzige Sohn auch der über Alles vom Vater geliebte iſt, ſo hat das Wort μονογενής (wie das entſprechende יָחִיד) auch den Nebenbegriff des Geliebten*), ſo daß alſo auch das Verhältniß der Liebe, durch welche die Gemeinſchaft zwiſchen Gott, dem Vater, und dem Sohne geknüpft iſt, dadurch angedeutet wird. Endlich wird in der Bezeichnung des Erlöſers als *Sohn* Gottes überhaupt, wie ſehr auch Einheit der phyſiſchen und ethiſchen Natur deſſelben mit Gott ſtatt finde, doch auch ein perſönlicher Unterſchied zwiſchen Gott und dem Erlöſer geſetzt, indem ja doch immer der Sohn als ein beſonderes Individuum dem Vater gegenüber ſtehet.

Es iſt daher, wenn ſich findet, daß Johannes ebenfalls

---

*) Fälſchlich wird dieſes von Manchen für die einzige, oder doch für die Hauptbedeutung von μονογενής gehalten. Denn wenn die LXX das hebr. Wort יָחִיד bisweilen durch ἀγαπητός wiedergeben, ſo iſt das eben eine Ungenauigkeit, die noch nicht zu der Behauptung berechtigt, daß in jenem hebr. Worte und in dem ihm eigentlich entſprechenden griechiſchen μονογενής die Grundbedeutung irgendwie verwiſcht ſey. S. *Meyer*, Exeget. Handb. zu Joh. 1, 14. *Lücke*, S. 306.

den Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* als Epexegeſe von *Χριστός* gebraucht, wie er dieſes da thut, wo er den Zweck der Abfaſſung ſeines Evangeliums angiebt (20, 31), dieſe Epexegeſe in ſeinem Munde anders zu verſtehen und in höherem Sinne aufzufaſſen, als wenn dieſelbe Formel Solchen in den Mund gelegt wird, die entweder außerhalb des Chriſtenthums ſtehen, oder noch nicht zu derſelben Höhe des chriſtlichen Glaubens, wie die Apoſtel, gelangt waren. Uebrigens ergiebt ſich aus der hier dargelegten Bedeutung des Namens „Sohn Gottes" von ſelbſt, daß dieſelbe nicht etwa die göttliche Natur des Erlöſers im Unterſchiede von ſeiner menſchlichen, ſondern den ganzen Fleiſch gewordenen Logos in der ungetheilten Einheit ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur betrachtet, bezeichnet. Nur enthält freilich der Name eine Hinweiſung auf die zeitliche Gegenwart Gottes durch den Logos in der Perſon des Erlöſers und unterſcheidet ſich dadurch von dem Namen „Jeſus", welcher das menſchliche Individuum, in dem Gott zeitlich erſchien und ſich offenbarte, als ſolches bezeichnet, ohne daß die Hinweiſung auf die erhabene Würde Chriſti an ſich darin enthalten wäre.*) Von dem Namen „Menſchenſohn" ſcheidet er ſich aber ſo, daß er das Göttliche in der Erſcheinung Jeſu, dieſer aber das Niedrige, die Knechtsgeſtalt, in derſelben, hervorhebt.

Wenn demnach nach der johanneiſchen evangeliſchen Dar=

---

*) Die hier abgewieſene Bedeutung der Formel *υἱὸς θεοῦ* ward derſelben zuerſt von den alexandr. Kirchenſchriftſtellern des 2. u. 3. Jahrh., wie es ſcheint, beigelegt, indem dieſe den Namen „Gottesſohn" gleichbedeutend mit dem des Logos gebrauchten. S. Baumg.=Cruſius, Lehrb. der chriſtl. Dogmengeſch. II. S. 1036. — Ueber das Ganze vergl. Matthies, Propädeutik der chriſtl. Theol. §. 129.

ſtellung Jeſus als der Sohn Gottes in der innigſten Verbindung mit dem Vater ſtehet und als der Chriſt zu der Menſchheit ſich als das Leben und als das Licht verhält, ſo offenbart er eben dadurch in ſeiner zeitlich-menſchlichen Erſcheinung ganz die weſentlichen Logos-Qualitäten, und es iſt nun klar, mit welchem Rechte Johannes das eigentliche Weſen der Erſcheinung Chriſti in ſo eigenthümlicher Form in dem Satze ausſprechen konnte: das Wort ward Fleiſch.

§. 2.

Jeſus iſt als der Chriſt der Heiland der Welt.

Um die in der Erſcheinung Jeſu ſich offenbarende Liebe Gottes in ihrem ganzen Umfange zu begreifen, iſt es nöthig, dieſelbe nach ihrer weiteren Entfaltung in dem Zwecke, welcher der Sendung Jeſu zu Grunde liegt, in Betrachtung zu ziehen. So entwickelt und vollendet ſich die Lehre von der Perſon zu der Lehre von dem Werke Chriſti, in welcher die Erſcheinung Jeſu in ihrer Beziehung zu der Menſchheit (ſeine *δύναμις*) oder die objektive That Gottes zur Erlöſung der Welt durch Chriſtum zur Darſtellung kommen muß. Da dieſe Beziehung Chriſti zur Menſchheit darin beſteht, daß die Menſchen das Leben durch ihn erlangen ſollen (1 Joh. 4, 9; vergl. Ev. 3, 16), ſo iſt die Aufgabe, zu zeigen, wodurch ſich Jeſus für die verlorene Welt als der von Gott geſandte Menſchenſohn, als der Heiland (*σωτήρ*) und als das Leben (*ἡ ζωή*) bethätige, oder worin der Inhalt der Gnade und Wahrheit, die in dem Erlöſer wohnt, näher beſtehe.

Jeſus ſelbſt nennt bei Johannes „ſeine Selbſtoffenbarung und Entwickelung in der ſündigen Welt, ſofern ſie nicht anders als einwirkend auf dieſelbe und

in ihr nachwirkend gedacht werden kann"*), ſein Werk (ἔργον), das ihm Gott zu vollenden aufgetragen habe (Joh. 4, 34; 17, 4). Genauer bezeichnet er dieſes ſein Werk dadurch, daß er ſagt, es ſey ſein Beruf und ſein Lebenselement, den Willen ſeines Vaters im Himmel zu thun (4, 34), oder daß er, ſeinen Charakter in ſeiner Beziehung zur Welt beſtimmter andeutend, ſpricht, er ſey dazu erſchienen, um von der Wahrheit zu zeugen (18, 37; vgl. 14, 6), oder dazu, um die Menſchen zu erretten und ihnen das Leben zu verleihen (3, 16; vgl. 11, 25; 14, 6). — Im Munde des Apoſtels Johannes ſelber finden wir dieſes Wort ἔργον in dem bezeichneten Sinne niemals gebraucht. Es bedient ſich aber derſelbe zur Bezeichnung vom Charakter der Wirkſamkeit Chriſti auf die Welt mit Beziehung auf deren verlorenen Zuſtand des allgemeinen Ausdrucks: Heil, σωτηρία, und nennt deßhalb Jeſum den Heiland der Welt, σωτὴρ τοῦ κόσμου (1 Br. 4, 14). Dieſes Heil ſelber, wie es von Gott durch die Sendung Jeſu bezweckt und durch deſſen Erſcheinung realiſirt iſt, beſchreibt aber Johannes nach ſeinen mannigfaltigen Seiten und je nach den verſchiedenen Geſichtspunkten, unter welchen ſich das Elend und Verderben, in dem die Welt begriffen iſt, betrachten läßt. Wenn die außerchriſtliche Welt durch die Lüge und die Sünde in der Finſterniß wandelt, ſo wiſſen dagegen die Chriſten die Wahrheit (1 Joh. 2, 21) und ſind durch ſie zur Erkenntniß Gottes und Chriſti gelangt (1 Joh. 2, 13. 14). Die Wahrheit aber macht die Menſchen frei von der Sünde (Ev. Joh. 8, 12. 34 ff.). Darum ſind die Chriſten auch gerecht und der Sünde ledig (1 Joh. 3, 3 ff.). Die Hauptbedingung einer ſolchen Gerechtigkeit iſt aber das Bewußt-

*) Worte Nitzſch's, Syſtem d. chr. Lehre §. 131.

ſeyn der Sündenvergebung, durch welches allein Herzensruhe und frohe Zuverſicht zu Gott bewirkt wird (1 Joh. 3, 19 bis 21); und die Sündenvergebung iſt es eben, die als einen vorzüglichen Segen uns Chriſtus erworben hat, indem er die Verſöhnung mit Gott zuwege brachte (1 Joh. 2, 1. 2. 12) und uns dadurch reinigt von allen Sünden (1 Joh. 1, 7. 9). Auf dieſe Weiſe iſt durch Chriſtus die Finſterniß vertrieben und das wahre Licht leuchtet in ihm (1 Joh. 2, 8), indem wer ihm angehört auch im Lichte wandelt (1 Joh. 1, 6 ff.). In der unerlöſeten Welt iſt der Tod das Ende der Sünde. Dieſer iſt durch Chriſtum zu nichte gemacht, indem ſeine Erſcheinung den Menſchen das ewige Leben verleihet (1 Joh. 4, 9; 5, 11. 12). Und wenn ſonſt in der Menſchheit die Weltliebe herrſchte, welche mit der Selbſtſucht gegeben und der Grund aller Sünde iſt, ſo hat Chriſtus aus ſeiner Fülle den Menſchen von ſeinem Geiſte mitgetheilt und ihnen dadurch die Kraft verliehen, durch die Liebe zu Gott in der Wahrheit und Gerechtigkeit zu beſtehen (1 Joh. 3, 24; 4, 13). — Alle dieſe einzelnen Wirkungen des Erlöſers faßt endlich Johannes zuſammen, wenn er als den Endzweck der Erſcheinung Chriſti angiebt, daß derſelbe gekommen ſey, um die Werke des Satan, des Princips alles Böſen, zu zerſtören und ſeine Macht zu brechen (1 Joh. 3, 8), wofür das andere Wort, daß durch Chriſtum die Menſchen zu Kindern Gottes erhoben ſeyen, nur der poſitive Ausdruck iſt (Ev. 1, 12; vgl. 1 Br. 3, 1. 2).

Sind nun dieſes die allgemeinen Züge in dem Werke Chriſti, ſo entſtehet die Frage nach dem Zuſammenhange dieſer Wirkungen mit der Erſcheinung Jeſu, und es gilt nun, die erlöſenden Momente in dieſer letzteren nachzuweiſen. Da die Wirkſamkeit Chriſti nicht allein an ſein irdiſch-zeitliches Seyn in der theilweiſen Entäußerung ſeiner δόξα gebun-

den iſt, ſondern von ihm auch noch in ſeiner Erhöhung zum Vater, im Zuſtande ſeiner vollkommenen δόξα, ausgeübt wird, ſo haben wir in dem erlöſenden Seyn Chriſti im Ganzen zunächſt dieſe beiden Stufen ſeiner irdiſch-zeitlichen Erſcheinung und ſeiner Erhöhung, die durch den Hingang zum Vater bedingt iſt, zu ſondern. Auf jener erſten Stufe treten dann ſogleich wieder zwei Momente auseinander, welche dem doppelten Verhältniſſe des Erlöſers zur Welt entſprechen. Wie er nämlich einestheils poſitiv auf die Welt einwirkte und, ſie beſtimmend, aktiv ſich zu ihr verhielt, anderntheils die von der Welt ausgehenden Rückwirkungen an ſich erfuhr und dadurch, von ihr beſtimmt, in ein paſſives Verhältniß zu der Welt trat, ſo haben wir eben in dem Leben des Erlöſers dieſe doppelte Seite, ſein Thun und ſein Leiden, zu unterſcheiden. Da nun auch die Erlöſung durch Chriſtum ein doppeltes, ein negatives und ein poſitives, Moment haben und einestheils in der Aufhebung der Sünde und ihrer Folge, des Todes, anderntheils in der Belebung, Kräftigung und vollendeten Ausbildung des göttlichen Keims im Menſchen beſtehen muß, ſo haben wir die erlöſende und heilswirkende Kraft eines jeden von jenen verſchiedenen Momenten in der Erſcheinung des Heilands immer in dieſer doppelten Beziehung zur Darſtellung zu bringen.*)

Betrachten wir zuerſt das ungetheilte Thun des Erlöſers in ſeiner zeitlich-irdiſchen Erſcheinung, ſo iſt die Be-

---

*) Vergl. über die apoſtoliſche Lehre vom Werke Chriſti überhaupt de Wette, Bibl. Dogm. §. 289—296. Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. §. 53—55. C. J. Nitzſch, a. a. O. §. 131—135. v. Cölln, Bibl. Theol. II. §. 215—221. Klaiber, a. a. O. S. 84 ff. Matthies, a. a. O. §. 135 bis 145.

deutung deſſelben für die Menſchen von Johannes kurz dargeſtellt, wenn er Jeſum als den Interpreten Gottes und der göttlichen Dinge bezeichnet, Ev. 1, 18: *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς — ἐξηγήσατο.* Denn das iſt ja eben das Eigenthümliche in der Erſcheinung Chriſti, als des Fleiſch gewordenen Logos, daß in ihm, in dem Gott ſelber ſich offenbar und ſeiner bewußt iſt, Gott ſich auch der Welt offenbarte und ſichtbar zu erkennen gab, ſo daß wer den Sohn ſiehet auch den Vater ſiehet. Indem ſo Chriſtus ſich als den Gottes Weſen repräſentirenden Interpreten Gottes und der göttlichen Dinge (*ἐξηγητής*) erweiſet, gilt es von ihm, daß er nach ſeiner ganzen, ungetheilt betrachteten, Erſcheinung als das leibhaftig im Fleiſche ſich darſtellende Wort (*λόγος*) Gottes, das in dem im Geiſte des Menſchen entzündeten Lichte dieſem ſchon urſprünglich und von Natur mitgetheilt iſt, ſich manifeſtirt, oder daß er die Wahrheit iſt, wie ja der Inhalt des göttlichen Weſens ſelber, als Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß und der Aufnahme in das menſchliche Bewußtſeyn, Wahrheit iſt. Um aber einzuſehen, in wiefern darin, daß Chriſtus der Träger der Wahrheit und die Wahrheit ſelber iſt, ein erlöſendes Moment für die Menſchheit liegt, müſſen wir die thätige Seite ſeiner irdiſchen Erſcheinung nach ihren beiden Formen des Worts und der That, wie oben bei der Selbſtdarſtellung Chriſti als des Gottesſohnes, in's Auge faſſen und demgemäß Jeſum als Lehrer und als Vorbild für die Menſchen in ſeinem ganzen Leben und Handeln betrachten. Freilich tritt es auch hier ein, daß beides, die Lehre und die That des Erlöſers, ſich nicht vollſtändig ausſchließt, indem Jeſus eben ſo wohl durch die That lehrt, wie ſeine Lehre als eine Offenbarungsform der Wahrheit ſich als That anſehen läßt. Allein dieſes gilt doch nur, inſofern die

Lehre des Erlöſers Zeugniß iſt und eine beſondere Form der Selbſtdarſtellung Chriſti bildet, ein Geſichtspunkt, unter welchem wir vorzüglich oben das Moment des Worts in dem Leben Jeſu betrachtet haben. Dagegen iſt das Gebiet der Lehre ſcharf begränzt, wenn man dieſelbe, wie wir es hier thun müſſen, im ganz eigentlichen Sinne, nicht als *μαρτυρία*, ſondern als *διδαχή* auffaßt, und ſie betrachtet, inwiefern durch ſie die Wahrheit durch die Rede kund gemacht und in Begriffen, nicht in Thatſachen, zur Kenntniß der Menſchen gebracht wird.

Die Lehrthätigkeit Jeſu, der als der Fleiſch gewordene Logos die Wahrheit, die in Gott iſt und die Gott durch das Licht des Logos ſchon von Natur in die Seele jedes Menſchen pflanzt, leibhaftig und auch äußerlich vernehmbar in der Form der menſchlichen Rede offenbart, wird von Johannes durch die Ausdrücke: *λόγος*, *ῥῆμα* (*ῥήματα*), *ἀγγελία*, *διδαχή*, *ἐντολή* (*ἐντολαί*), welche er auf ſie anwendet, beſchrieben. Der allgemeinſte und umfaſſendſte Ausdruck iſt *ὁ λόγος*. Es wird durch denſelben die Darſtellung der Wahrheit durch die Rede Chriſti überhaupt, im Unterſchiede von der durch die That, als eine Anſprache Gottes durch den Fleiſch gewordenen Logos an die Menſchen bezeichnet. Dieſe Anſprache in ihren einzelnen Theilen und dieſes allgemeine Ausſprechen der göttlichen Wahrheit in ſeinen einzelnen Aeußerungen wird durch die Phraſe: *ῥῆμα*, oder *ῥήματα λαλεῖν*, deren ſich Chriſtus bei Johannes öfters von ſeiner Lehre bedient, ausgedrückt. Inſofern der Inhalt der Lehre Chriſti ein neuer, vorher unbekannter, iſt und deſſen Kenntniß in dem Verhältniß der Einheit mit Gott, in welchem Jeſus als der Fleiſch gewordene Logos ſtehet, begründet liegt, heißt die Lehre des Erlöſers eine Verkündigung (*ἀγγελία* oder *ἐπαγγελία*, 1 Br. 1, 5; 2, 25;

3, 11), und inſofern bei derſelben nicht zugleich mit auf ihren göttlichen Urſprung Rückſicht genommen, ſondern ſie nur von der Seite betrachtet wird, daß irgend etwas durch ſie zu einer begriffsmäßigen Kenntniß der Menſchen kommt, wird ſie ſchlechthin Lehre (διδαχή) genannt (2 Br. 9; vgl. Ev. 7, 16. 17; 18, 19). Da nun aber die Lehre des Erlöſers zugleich paränetiſch iſt und die Wahrheit, welche ſie kund macht, zugleich die Richtſchnur des menſchlichen Handelns und Lebens ſeyn ſoll (ſ. I. Thl. II. Abſchn. §. 2), ſo kann dieſelbe auch einen geſetzlichen Charakter erhalten und zum Gebote (ἐντολή) werden. In dieſer Beziehung werden die einzelnen Lehräußerungen Chriſti als ἐντολαί unter dem Begriff ſeines Worts überhaupt (λόγος) zuſammengefaßt und mit dieſem identificirt (1 Br. 2, 3. 4; vgl. V. 5; V. 7).

Um nun die johanneiſche Idee von der Lehre Jeſu richtig und vollſtändig aufzufaſſen, müſſen wir ſowohl auf die Art und Weiſe, wie unſer Apoſtel Chriſtum in ſeinem Evangelium als Lehrer darſtellt, wie auf ſeine Aeußerungen in den Briefen Rückſicht nehmen. Nach dieſen Andeutungen erſcheint die Lehre Jeſu als ein ſehr wichtiges und bedeutendes Moment in ſeiner ganzen heilsvollen Erſcheinung. Vermöge ſeiner Einheit mit dem Vater ſind die Worte, welche Chriſtus ſpricht und verkündigt, Gottes Worte (Ev. 7, 16; 8, 47; 12, 49; 14, 10. 24; 17, 8. 14), und er ſagt aus was er bei Gott geſehen und gehöret hat (ſ. oben S. 397 f.). Wie daher Gottes Wort die Wahrheit iſt (17, 17), ſo verkündigt auch Chriſtus die Wahrheit (18, 37; vgl. 8, 31). Darum iſt ſeine Lehre weiter nichts als nur ein Ausfluß aus ſeinem ihm einwohnenden göttlichen Weſen, ein Zeugniß von ſeiner Verbindung mit dem Vater, irgend eine Form ſeiner Selbſtdarſtellung als des Sohnes Gottes, und ſeine

Worte dienen daher eben ſo wohl zur Beglaubigung ſeiner göttlichen Würde wie ſeine Werke (10, 38; 14, 10. 11). Indem ſo die Lehre Chriſti nur als die Aeußerung und der Ausdruck ſeines inneren göttlichen Weſens und als eine Darſtellungsform ſeiner ganzen Perſon erſcheint, wird es möglich, dieſelbe mit dieſer ſeiner Perſon zu identificiren und ihr Prädikate beilegen, die eigentlich der ganzen Perſon Chriſti angehören. So iſt z. B. das Wort Gottes, welches Chriſtus verkündigt, Wahrheit, wie Chriſtus ſelber die Wahrheit iſt (vgl. Ev. 17, 17 mit 14, 6); ſein Wort iſt Leben, wie er ſelber Leben iſt (vgl. Ev. 6, 63. 68. 1 Br. 1, 2: λόγος τῆς ζωῆς, mit Ev. 11, 25; 14, 6); und wenn der Erlöſer das eine Mal von ſeinen wahren Jüngern fordert, daß ſie in ſeinem Worte bleiben ſollen (8, 31), ſo verlangt er das andere Mal, daß ſie in ihm ſelber bleiben ſollen (15, 4 ff.). Nur darf man dieſe Identifikation nicht ſo auffaſſen, als ſey die Lehre Jeſu ein adäquater und vollkommen gleich geltender Ausdruck für ſeine ganze Perſon, inſofern dieſe als auf die Menſchen wirkend gedacht wird; ſondern ſie bezeichnet das heilswirkende Verhältniß der Perſon Chriſti zu der Menſchheit immer nur zum Theil und kann daher nur in den Fällen mit der Perſon Chriſti vertauſcht werden, wo es gleichgültig iſt, ob eine heilskräftige Wirkung des Erlöſers von ſeiner ganzen Erſcheinung oder der zunächſt dabei in's Spiel kommenden einzelnen Seite derſelben abhängig gemacht werde.

Fragen wir nun nach dem Inhalt dieſer Lehre Chriſti, ſo beſteht derſelbe keineswegs in irgend welchen geſetzlichen Beſtimmungen oder in Aufſtellung von äußerlichen Geboten oder in irgend welcher Kundmachung des göttlichen Willens. Vielmehr ſetzt Jeſus den Willen (ϑέλημα) Gottes als den Menſchen, ſey es durch das urſprüngliche Licht in ihrem

Geiſte, oder durch die altteſtamentliche Offenbarung bekannt voraus und unterſcheidet denſelben überhaupt von ſeiner Lehre (*διδαχή*), indem er die Geneigtheit (*θέλειν*), den Willen Gottes zu thun, als den Prüfſtein nennt, durch welchen der Menſch ſich von dem göttlichen Urſprung ſeiner Lehre überzeugen könne (7, 16. 17).*) Es ſpricht nun zwar der Erlöſer bei Johannes häufig von ſeiner Rede (*λόγος*), oder ſeinen Reden (*λόγοι*), oder ſeinen Worten (*ῥήματα*), die er ausſpreche (*λαλεῖν*) und offenbare; aber kaum bezeichnet er irgendwo ausdrücklich den Inhalt dieſer ſeiner Worte. Der Evangeliſt ſelber zeigt ebenfalls bisweilen an, daß der Herr gelehret habe, ohne aber auch zugleich den Inhalt ſeiner Lehre anzugeben (7, 14; 8, 2 (?)). Es bleibt daher, um den Inhalt der *ἀλήθεια*, welche Chriſtus in dem Worte Gottes offenbart, kennen zu lernen, nichts übrig, als auf die Prädikate zu achten, welche von der Lehre Jeſu ausgeſagt werden und hieraus mittelbar die Vorſtellung von dem Weſen derſelben abzuleiten.

Das Wort oder die Worte Chriſti nun ſollen für die Menſchen ein Gegenſtand des Hörens (*ἀκούειν*, 5, 24; 8, 43. 47; 12, 47; 14, 24) ſeyn. Darunter hat man natürlich nicht ein bloß äußerlich ſinnliches Hören, ſondern ein beifälliges Entgegennehmen des in dem Worte Chriſti den Menſchen dargebotenen und ein daraus folgendes inneres Vernehmen, ein zu Herzennehmen des Wortes Jeſu zu verſtehen, was ſich deutlich daraus ergiebt, daß der Ausdruck *ἀκούειν* in dieſer Beziehung mit dem anderen *λαμβάνειν* (*τὸν λόγον*) wechſelt (12, 48: *ὁ ἀθετῶν με καὶ μὴ λαμβάνων*, vergl. V. 47: *ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων, καὶ μὴ πιστεύσῃ*, wo das Hören ohne Glau-

*) S. über dieſe St. Lücke und de Wette.

ben oder Aufnehmen als ein eitles dargeſtellt wird, — 17, 8: *αὐτοὶ ἔλαβον* sc. *τὰ ῥήματα, ὅσα δέδωκα αὐτοῖς*). Auch wird 5, 24 (*ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με*, wo die Partikel *καί*, wenn ſie auch nicht rein epexegetiſch ſteht, doch eine unmittelbare Folge anzeigt) das Glauben an den, der Jeſum geſandt hat, als etwas ſich natürlich und wie von ſelbſt aus dem Hören ſeines Worts Entwickelndes dargeſtellt. Aber das Wort Chriſti ſoll auch nicht auf dieſe innere Weiſe bloß in's Bewußtſeyn des Menſchen aufgenommen oder nur vom Gedächtniß oder vom Verſtande aufgefaßt werden; es ſoll vielmehr auch eine Wirkung auf das geſammte Leben des Menſchen ausüben und eine gewiſſe Richtung ſeiner Geſinnung und ſeines Handelns begründen. Das ſiehet man daraus, daß der *λόγος* Chriſti auch als ein Gegenſtand des Beobachtens (*τηρεῖν*) für den Menſchen dargeſtellt wird (8, 51. 52. 55; 14, 23. 24; 15, 20; 17, 6. 1 Br. 2, 5). Daſſelbe iſt auch der Sinn, wenn von einem Bleiben des Menſchen in dem Worte Chriſti (*μένειν ἐν τῷ λόγῳ Ἰησοῦ* 8, 31), oder von einem Bleiben des Wortes Jeſu in dem Menſchen (Ev. 15, 7; vgl. 5, 38. 1 Br. 2, 14. 24) die Rede iſt; nur daß hier der Nebenbegriff des Beharrens in dem, was vermittelſt des Wortes des Erlöſers Eigenthum des inneren Menſchen geworden iſt, hinzugefügt iſt. Hiernach ſcheint zwar allerdings der Lehre des Erlöſers, indem ihr eine den Willen und das Leben des Menſchen normirende Kraft zugeſchrieben wird, ein geſetzlicher Charakter beigelegt zu ſeyn; ja es wird auch häufig geradezu von Geboten oder Vorſchriften, Aufträgen, Chriſti (*ἐντολαί*) geſprochen, welche die Menſchen beobachten müßten (13, 34; 14, 15. 21; 15, 10. 12. 1 Br. 2, 3. 4). Allein inſofern die Lehre des Erlöſrrs erſt dann zum Gebot wird,

wenn ſie von dem Menſchen in ſein Inneres als göttliche Wahrheit aufgenommen iſt und, nachdem ſie den Glauben an Chriſtum und an Gott, der ihn geſandt hat, gewirkt, den Menſchen zu einem neuen Geſchöpf innerlich umgeſtaltet hat, iſt dieſes Wort des Erlöſers nicht etwas äußerlich Gebietendes und von Außen dem Menſchen Aufgedrungenes, wie dieſes im Begriff des Geſetzes liegt, ſondern die innere Triebfeder ſeiner Geſinnung und ſeines Handelns, von welcher der Impuls zu allen ſeinen frommen Lebensäußerungen ausgehet, und unterſcheidet ſich darum ſehr weſentlich von dem Geſetze (*νόμος*). Was aber materiell unter der Lehre (*λόγος*) Chriſti überhaupt verſtanden werde, das läßt ſich aus der oben ſchon angeführten Stelle 5, 24 erſchließen. Wenn dort nämlich die Worte: *καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με* — doch offenbar irgendwie zur näheren Beſtimmung der vorhergehenden: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων* — dienen, ſo muß der *λόγος* Chriſti hauptſächlich in Aufſchlüſſen über das Verhältniß ſeiner Perſon, des Gottgeſandten, zu Gott, der ihn geſendet hat, oder in dem Zeugniß von ſeiner höheren Abkunft und Würde und ſeiner Beſtimmung für das Heil der Welt beſtehen. Und darauf zwecken denn allerdings auch faſt alle Reden des Erlöſers bei Johannes ab, in denen der Herr faſt überall darauf ausgehet, ſich als den Sohn Gottes und als den Chriſt, der zum Heiland der Welt beſtimmt ſey, darzuſtellen. Hiervon haben wir nicht nöthig, an dieſer Stelle weiter zu handeln, da das Selbſtzeugniß Jeſu über ſeine Perſon ſchon oben (§. 1 d. Abſchn.) hinlänglich in's Licht geſetzt worden iſt. Daneben finden ſich in der Lehre des Heilandes freilich auch ſolche Elemente, die ſich als Verkündigungen von etwas Neuem, der Welt bis dahin Unbekanntem (*ἀγγελίαι*), oder als Vorſchriften und Gebote (*ἐντολαί*) zu erkennen geben, durch welche der Weg

gezeigt wird, wie der Menſch ſich zu der Perſon des Heilandes verhalten müſſe, um in Gemeinſchaft mit ihm zu treten und dadurch des durch ihn vermittelten Heils theilhaftig zu werden. Dahin gehören z. B. das Geſpräch mit Nikodemus, vorzüglich 3, 3—8; die Unterredung mit der Samariterin, beſonders 4, 23 f.; die Vorwürfe, welche der Herr den Juden macht 5, 37 ff.; die ganze eben ſo tief-geiſtige als lebensvolle Rede vom Eſſen des Fleiſches und vom Trinken des Blutes Chriſti 6, 29 ff.; die Streitreden des Herrn 7, 16 ff.; 8, 21 ff. 31 ff.; die im Vorgefühl ſeines nahen Todes von Jeſu ausgeſprochenen Ermahnungen 12, 23 ff. 35 f. und endlich vorzüglich die Reden Kap. 13—17, in welchen der Erlöſer ſo häufig die Seinen ermahnt, über das von ihnen zu beobachtende Verhalten belehrt und in ihrem Zagen tröſtet. — Iſt demnach der Kern und die Summe der Lehre Chriſti immer doch in ſeinem Selbſtzeugniſſe über ſeine Perſon und ſeine Wirkſamkeit, zu der er von Gott beſtimmt iſt, beſchloſſen, ſo kann man ſagen: der Gegenſtand der Lehre Jeſu iſt Er ſelber und ihr Inhalt ſind Aufſchlüſſe über ſeine Gemeinſchaft mit dem Vater und über die Art und Weiſe, wie die Menſchen durch Gemeinſchaft mit ihm, als dem Mittler, zur Gemeinſchaft mit Gott gelangen können. Da nun aber in der Vereinigung der Menſchen mit Gott durch den Eintritt derſelben in die Gemeinſchaft mit ihm und durch ihre Erhebung zu Kindern Gottes die Verwirklichung des von Chriſto zu ſtiftenden Reichs Gottes erkannt werden muß, ſo erſcheint mithin auch nach Johannes das Reich Gottes, obwohl der Name deſſelben bei ihm nur zu zweien Malen vorkommt (Evang. Kap. 3 und 18, 36), als der Hauptvorwurf der Lehre des Erlöſers, welcher, indem er von ſich durch ſeine Worte und durch ſeine Werke zeuget, damit auch zugleich

vom Eintritt des göttlichen Reiches auf Erden Zeugniß ablegt.

Dieſe Lehre des Erlöſers, wie ſie Johannes in ſeinem Evangelium durch Darſtellung der Reden Jeſu zur Anſchauung gebracht hat, hat er ſelbſt unter einzelne allgemeine Geſichtspunkte zuſammengefaßt und ſo die erlöſenden Momente, welche in derſelben liegen, hervorgehoben. Wie nun aber die Erlöſung überall dieſes doppelte Amt hat, einmal, die Sünde, welche den Abfall und die Trennung von Gott begründet, aufzuheben und zu vernichten und ſodann das neue Leben in Gott und den Wandel im Lichte herbeizuführen und zu verwirklichen, ſo hat auch Johannes die Bedeutung der Lehre Chriſti in dieſer doppelten Beziehung, wenn auch nicht ausdrücklich hervorgehoben, doch nicht undeutlich ausgeſprochen. Wenn nämlich 1 Br. 1, 10 geſagt wird, daß das Verkennen der Sündhaftigkeit ein Zeichen davon ſey, wie das Wort Gottes nicht in dem Menſchen wohne, ſo iſt ja doch dieſes Wort Gottes (λόγος τοῦ ϑεοῦ) eins mit den göttlichen Offenbarungen in der Rede Chriſti oder ſeiner Lehre. Mithin iſt in jenem Satze ausgeſagt, daß die Lehre des Erlöſers den Menſchen zum Bewußtſeyn ſeiner Sündhaftigkeit und dadurch zugleich zum Gefühl ſeiner Erlöſungsbedürftigkeit bringe. Und in der That hat denn auch Johannes in ſeinem Evangelium mehrere Ausſprüche des Herrn aufbewahrt, welche geradezu darauf ausgehen, dieſes Gefühl in den Menſchen zu erwecken, und welche, wenn auch zunächſt gegen die auf den Herrn ungünſtig geſtimmten Juden gerichtet, doch von der Art ſind, daß ſie allgemein von der Gotte entfremdeten menſchlichen Natur gelten müſſen. Hieher gehört es, wenn der Herr den Juden allen Sinn für das Höhere und Göttliche abſpricht und ihnen zum Vorwurf macht, daß das Wort Gottes in ihnen weder bleibe noch

Raum habe (5, 38; 8, 37). — Was ſodann die poſiti=ven Lehrausſprüche des Herrn über das auf dem Grunde des Gefühls der Erlöſungsbedürftigkeit zu erbauende neue Le=ben in Gott betrifft, ſo ſind dieſelben ebenfalls von Johan=nes in einige Hauptpunkte zuſammengefaßt. So giebt er z. B. als den Inhalt der Verkündigung, welche die Menſchen von Chriſto empfangen hätten, das ewige Leben an (1 Br. 2, 25). Mit welchem Rechte der Apoſtel dieſes thue, erkennt man leicht aus den ſo häufig von ihm im Evangelium an=geführten Ausſprüchen Jeſu, nach welchen das ewige Leben der Ausdruck für das von Chriſto zu erwirkende Heil iſt. Mehr Bedenken aber erregt es, wenn Johannes auch als In=halt der Verkündigung Chriſti das anführt, daß Gott Licht und keine Finſterniß in ihm ſey (1 Br. 1, 5). Das ſcheint inſofern ſchwierig, als ſich durchaus kein Ausſpruch des Er=löſers, weder in dem Evangelium des Johannes, noch in den ſynoptiſchen Evangelien, nachweiſen läßt, welcher wörtlich dieſen Inhalt hätte. Nun dürfte es freilich eine willkührliche und ſchwer zu beweiſende Behauptung ſeyn, daß ſich Johan=nes an jener Stelle auf einen Ausſpruch Jeſu beziehe, wel=cher in unſeren Evangelien nicht aufgezeichnet wäre und ſich nur in der mündlichen Tradition, wie jener Ausſpruch des Herrn in der AG. 20, 35, erhalten hätte.*) Auf der an=deren Seite muß es jedoch auch als mißlich erſcheinen, zu ſagen, weil auf der Idee, daß Gott Licht ſey und keine Fin=ſterniß in ihm, das ganze Werk der Erleuchtung und Bele=bung der Menſchheit durch Chriſtum beruhe, ſo ſpräche Jo=hannes, als wäre dieß der Hauptinhalt des Evangeliums:

---

*) S. S. *Johannis* prima epistola graece in XII sectiones divisa. Partic. I. Progr. S. Pentecost. a. MDCCLXXIII propositum. Helmst. p. V.

dieſes iſt die Verkündigung, die wir von Chriſto gehört haben u. ſ. w.*) Denn dieſes ſetzte ja eben voraus, daß Johannes etwas als Hauptinhalt des Evangeliums angegeben hätte, was es in der That nicht wäre. Man hat daher wohl am beſten anzunehmen, daß Johannes hier gar nicht den Inhalt des ganzen Evangeliums überhaupt, ſondern vermöge der paränetiſchen Tendenz des Briefs nur den Inhalt des Evangeliums, inſofern durch daſſelbe der chriſtliche Wandel und das chriſtliche Leben beſtimmt wird, ausdrücken will. In dieſer Beziehung läßt ſich allerdings die Summe der evangeliſchen Lehre in dem Satze darſtellen, daß Gott abſolut vollkommenes Licht ſey, woraus dann von ſelbſt folgt, daß der Menſch, der zur Gemeinſchaft mit Gott gelangen will, eben auch im Lichte wandeln müſſe.**) Nur bleibt immer noch zu erörtern, inwiefern Johannes nach den eigenen Lehräußerungen Chriſti berechtigt iſt, den Satz, daß Gott Licht ſey, mit der daraus für das Leben der Chriſten zu ziehenden Konſequenz als den Inhalt des ganzen Evangeliums in praktiſcher Beziehung aufzuſtellen. Und eine ſolche Berechtigung konnte der Apoſtel allerdings einestheils aus denjenigen Reden Jeſu entnehmen, in welchen er ſich, der doch das ſichtbare Abbild des Vaters war, ein Licht (für die Welt) nannte, anderntheils aus ſolchen Aeußerungen des Herrn, in denen derſelbe, wie etwa Joh. 8, 41 ff., den Gedanken ausſprach, daß man im Sinn und nach dem Willen

---

*) S. Lücke, Comm. über die Briefe Joh. S. 131.

**) In dieſer Weiſe erklärt ſich über die Bedeutung dieſer Stelle ſchon Calvin im Commentar zu derſelben: „Neque enim hic (apostolus) vult complecti totam Evangelii doctrinam, sed ostendit, hoc requiri, si Christo et eius bonis frui volumus, ut Deo simus in iustitia et sanctitate conformes“ caet. S. auch Rickli, a. a. O. S. 47 f.

deſſen handeln müſſe, mit welchem man in ſo inniger Gemeinſchaft, wie ſie zwiſchen Vater und Sohn ſtatt findet, zu ſtehen prätendire. — Einen andern Hauptpunkt, in welchem ſich die Lehre des Heilandes, durch die er die Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott bewirken will, konzentrirt, findet Johannes in dem Gebote der Liebe (1 Br. 3, 11), welches allerdings von dem Erlöſer ſelbſt mehrfach gegen ſeine Jünger ausgeſprochen iſt (Joh. 13, 35; 15, 12).

Sehen wir nun auf die erlöſende Kraft für den Menſchen, welche in der Lehre des Heilands liegt, ſo wirkt dieſelbe immer nur mittelbar. Denn in ihr wird dem Menſchen die göttliche Wahrheit durch das Medium des Worts als ein Gegenſtand ſeiner Erkenntniß und geiſtigen Wahrnehmung geoffenbart. Dem Menſchen ſelbſt liegt es nun ob, von dieſer Erkenntniß aus und durch dieſelbe auch ſein Leben zu einem göttlichen Lichtleben zu geſtalten, und nur in dem Maaße als er dieſe Forderung erfüllt, wird er auch die Wahrheit, welche ihn beſeelt, in der vollen Göttlichkeit ihres Urſprungs und Weſens erkennen. Neben dieſer mittelbaren erlöſenden Wirkung gehet von dem Heilande aber auch noch eine andere — unmittelbarere — aus, welche in ſeinem ganzen Leben ihren Grund hat, inſofern daſſelbe vorbildlich für den Menſchen iſt.

Auf dieſe Vorbildlichkeit des Erlöſers weiſet Johannes ausdrücklich hin 1 Br. 3, 3; vgl. V. 5—7; 2, 6 und 2, 29).*) Nach dieſen Aeußerungen beruhet dieſelbe auf dem heiligen, ſündenloſen Wandel des Erlöſers (*δικαιοσύνη* 2, 29; 3, 7; vergl. 2, 1; *ἁγνεία* 3, 3; *καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* 3, 5), durch welchen er ſich als das Eben-

*) Ueber die Nothwendigkeit der Beziehung des *δίκαιος* an dieſer Stelle auf Chriſtum und nicht auf Gott ſ. oben S. 194.

bild des Vaters darſtellt, der da Licht iſt und Finſterniß iſt in ihm keine. Dieſe heilige Gerechtigkeit und Sündloſigkeit des Erlöſers iſt nun allerdings in dem Sinne vorbildlich für die Menſchen, daß ſie in derſelben ein Muſter für ſich und das Maaß erkennen ſollen, welches ſie ſelber in ihrem Streben nach der Gerechtigkeit und Sündenreinheit zu erreichen und zu erfüllen haben (*Πᾶς — ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι*, 3, 3; *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν*, 3, 7). Allein dieſe Forderung wird nicht in Form eines geſetzlichen Gebotes an den Menſchen gerichtet, ſondern ſie iſt eine Verpflichtung, welche der Menſch ſelbſt ſich aufzulegen, ſich in ſeinem Herzen getrieben fühlen muß. Denn indem er Chriſtum in ſeiner Heiligkeit und fleckenloſen Reinheit anſchaut und erkennt, ſo muß, je mehr er in der ganzen heiligen Erſcheinung des Erlöſers eine treue Darſtellung der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit ſiehet und je mehr er in ſeinem Herzen kraft des urſprünglich ihm eingepflanzten göttlichen Worts Empfänglichkeit für ſie und Sehnſucht nach ihr beſitzt, auch um ſo mehr alsbald die ſtärkſte Liebe zu dem Erlöſer, als dem Offenbarer des heiligen Gottes, in ihm erweckt werden, welche in der ſündloſen Gerechtigkeit des Heilandes ihm Ziel und Maaß für ſein eigenes ſittliches Handeln und ſeine eigene Frömmigkeit vorſchreibt. Dieſes iſt offenbar der Sinn unſeres Apoſtels, wenn er zu ſeinen Leſern in Bezug auf ihr Verhältniß zu Chriſto (2, 29) ſpricht: „So ihr wiſſet, daß er gerecht iſt, ſo ſollt ihr auch erkennen, daß Jeder, der die Gerechtigkeit übt, aus ihm geboren iſt" — und damit aus der dem Chriſten zu Theil gewordenen Anſchauung des heiligen Lebens Chriſti für ſie die Verflichtung zu einem gleichen Wandel herleitet, um dadurch zur Kindſchaft mit Gott (3, 1 f.) zu gelangen. In

demſelben Sinne ſagt er (3, 3), daß Jeder, der die Hoffnung in ſich trage, als Kind Gottes einſt der Seligkeit des vollen Schauens des Vaters zu genießen, ſchon von ſelbſt ſich gedrungen fühle, die Sündenreinheit des Erlöſers in ſich abzubilden. Dieſes iſt ihm ſo gewiß, daß er das Unterlaſſen des Strebens nach Sündenreinheit von Seiten des Menſchen nicht anders zu erklären weiß als daher, daß ein ſolcher Menſch Chriſtum in ſeiner Heiligkeit weder geſchaut, noch erkannt haben könne (3, 6). — Eben ſo bezieht ſich der Apoſtel auf die innere Kraft des ſittlichen Beiſpiels, indem er die aufopfernde Liebe Chriſti als Vorbild für die Gläubigen aufſtellt (1 Br. 3, 16). Wenn demnach durch die Lehre des Erlöſers dem Menſchen die Wahrheit, die ihn frei macht von der Sünde (Joh. 8, 32), auf discurſive Weiſe geoffenbart und ſeiner Erkenntniß nahe gebracht wird, ſo offenbart ſich ihm dieſelbige göttliche Wahrheit, inſofern ſie in dem Leben Chriſti als Licht und abſolute Heiligkeit ſichtbarlich erſchienen iſt, auf intuitive Weiſe und giebt ihm in der Liebe zu ihr, die ſie unmittelbar erweckt, zugleich eine Kraft, ſich der Sünde zu entledigen und in das himmliſche Weſen Chriſti zu verſetzen. Daher bekennet ja auch unſer Apoſtel ſelber, wie er durch die Anſchauung des ganzen Lebens Chriſti zu dem das Leben gewährenden Glauben an ihn geführt worden ſey (1 Br. 1, 1 ff.).*)

*) Ueber den Zuſammenhang der Lehre und der perſönlichen Erſcheinung des Erlöſers und die Nothwendigkeit der gegenſeitigen Ergänzung dieſer die Erlöſung bedingenden Momente ſ. die trefflichen Bemerkungen von Ullmann, über die Sündloſigkeit Jeſu. 2 A. 1833. S. 50 ff. — „Beides gehört nothwendig zuſammen; das Wort Chriſti ohne ſein Werk wäre wirkungslos, das Werk ohne das Wort unverſtändlich; die Lehre enthält das Licht, das Leben die Kraft der Wahrheit; beides muß ſich durch-

Wir kommen zu der Betrachtung der anderen Seite in der irdiſch=zeitlichen Erſcheinung des Erlöſers, zur Betrachtung ſeines Leidens. — Das Leiden Chriſti, welches durch den Gegenſatz des Göttlichen, das in ihm erſchienen iſt, zu der Welt bedingt iſt und ſeine Spitze in dem Tode Jeſu erreicht hat, fällt gewiſſermaßen auch noch unter den Geſichtspunkt des Thuns im Leben des Heilandes. Denn indem Jeſus, obwohl er ſeinen Vater zur Errettung aus ſeiner Lebensgefahr bitten konnte um mehr denn zwölf Legionen Engel, ſich doch ſeinem Leiden nicht entzog, ſondern aus Gehorſam gegen Gott, welcher dieſen Kelch ihm dargereicht hatte, denſelben leerte bis auf den Grund, weil er wohl wußte, daß ſein Leiden und Tod mit zu ſeiner Erlöſer=Beſtimmung gehörte und der Segen der Erlöſung für die Welt daran geknüpft war (Joh. 12, 27), erſcheint ja das Erdulden ſeiner Leiden als eine That ſeines Lebens, welche aus ſeiner göttlichen, vorbildlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit floß. Vorzüglich iſt in derſelben ein ſprechender Beweis der unendlichen Liebe des Erlöſers zu der Welt zu erkennen, indem er ſich um des Heils der Menſchen willen ſeinem Leiden und Tode unterzog. Unter dieſen Geſichtspunkt iſt der Tod Chriſti von Johannes ausdrücklich geſtellt, indem er (1 Br. 3, 16) ſagt, daß daran die Liebe Chriſti zu erkennen ſey, daß er ſein Leben für die Menſchen gab, und nach dieſem Beiſpiel ſeine Leſer zu einer gleichen aufopfernden Liebe ermuntert (*καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι*). Hiermit iſt zu vergleichen das Wort des Erlöſers ſelber Joh. 17, 19 (ſ. auch 10, 15), wo er

---

dringen und ein Ganzes bilden. Das Chriſtenthum iſt eine göttliche That, und in der Lehre iſt die wahre Auslegung derſelben gegeben." a. a. O. S. 51. d. Note.

ausſagt, wie er aus Liebe zu ſeinen Jüngern ſich für ſie im Tode opfere, um ihnen durch dieſen ſeinen Opfertod die Heiligung in der Wahrheit zu erwerben.*) So iſt aber auch ſchon in dieſem Ausſpruche eine Hindeutung auf die erlöſende Kraft des Todes Jeſu enthalten, inſofern ja die durch denſelben zu erwirkende Heiligung ein Moment der Erlöſung ausmacht. Und dieſe objektive Bedeutung des Todes Chriſti für die Erlöſung, abgeſehen von ſeinem ſubjektiven Grunde in dem Erlöſer ſelber, iſt es denn, um deren willen wir denſelben, als die Summe und den Gipfel des Leidens Jeſu, hier im Unterſchiede vom Thun des Heilandes einer abgeſonderten Betrachtung unterwerfen müſſen. Durch dieſelbe werden wir uns nun wohl überzeugen, daß auch in ſeinem Leiden ſich der Fleiſch gewordene Logos als Exeget der göttlichen Dinge verhält und die Wahrheit offenbart, indem er Gottes wahres Weſen erkennen läßt (Ev. 1, 18). Allein es wird ſich auch zeigen, daß das erlöſende Moment der in dem Leiden Chriſti ſich kund thuenden Wahrheit haupt=

*) Das Verb. ἁγιάζειν iſt unſtreitig beide Male (ἁγιάζω ἐμαυτόν — und ἵνα ἡγιασμένοι ὦσιν) in gleichem Sinn geſagt = durch Heiligung weihen. Nur bezeichnet das Wort in Bezug auf Chriſtum: (als ein heiliges Opfer) weihen; in Bezug auf die Jünger aber liegt der Nachdruck auf dem Begriff der der Weihe nothwendig vorausgehenden Heiligung. S. Olshauſen z. d. St. — Den Sinn der ganzen Stelle hat am beſten de Wette beſtimmt: „Jeſus vollbringt das Opfer ſeines Todes in heiliger Liebe für die Seinigen (10, 15) und für die dadurch zu bezeugende (18, 37) Wahrheit und in heiligem Gehorſam gegen den Vater: dadurch heiligt er die Seinigen, und zwar nicht bloß indem er ihnen ein Vorbild läßt zu thun wie er, ſondern auch indem er den Fürſten dieſer Welt beſiegt (12, 31), die Kraft der Sünde bricht, die er büßt (1, 29), mit einem Worte, als Sühnopfer ſtirbt.“

ſächlich in der daraus zu erkennenden Gnade Gottes liegt; weßhalb das Leiden Chriſti, im Unterſchiede von deſſen Thun, ſich vorzugsweiſe als Offenbarung der anderen Seite der Erſcheinung des Erlöſers, als Offenbarung der Gnade (χάρις Ev. 1, 17), betrachten läßt.

Die Hauptſtellen in den Schriften des Johannes, in welchen er von der unmittelbar auf die Erlöſung gerichteten Bedeutung des Todes Jeſu ſpricht, ſind 1 Br. 2, 2; 4, 10; 1, 7; 5, 6, womit zu vergleichen iſt 1 Joh. 3, 5 und der Ausſpruch des Täufers Ev. 1, 29. Dieſe Stellen ergänzen und erklären ſich gegenſeitig. Gehen wir von denjenigen unter ihnen aus, welche den allgemeinſten Sinn ausdrücken, ſo ſind dieß die beiden erſten, in welchen Chriſtus ein ἱλασμός in Betreff der Sünden der Menſchen genannt wird. Dieſes Wort bedeutet freilich zunächſt ganz allgemein ein Sühnmittel, ohne daß eine genauere Beſtimmung darüber, worin das ſühnende Moment liege, enthalten wäre. Allein eines Theils der Umſtand, daß Johannes anderwärts das von Sünden reinigende, alſo auch ſühnende, Moment in dem Blute Chriſti erkennt (1, 7. Ev. 1, 29)*), anderen Theils die in dem Inſtitute des Moſaismus wurzelnde Denkart der Hebräer, nach welcher im Verhältniß der Menſchheit zu Gott die Sühne eben nur durch Opfer bewerkſtelligt wurde, läßt keinen Zweifel übrig, daß wir an unſeren Stellen das Wort ἱλασμός in der ſpeciellen Bedeutung eines Sühnopfers zu faſſen haben. — Nun ſcheint freilich nach ſeiner Aeußerung 1 Br. 4, 10 (vgl. 2, 2), daß Gott Chriſtum als Sühnopfer geſandt habe, der Gedanke un-

*) Eben ſo macht Röm. 3, 25 der Zuſatz ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι — nothwendig, das ſtreitige Wort ἱλαστήριον in der ſpeciellen Bedeutung von Sühnopfer aufzufaſſen.

ſeres Apoſtels zu ſeyn, daß die ſühnende Kraft Chriſti nicht ausſchließlich in ſeinem (Kreuzes-) Tode, ſondern in ſeiner ganzen Erſcheinung überhaupt, welche in Folge der göttlichen Sendung geſchah, geſucht werden müſſe.*) Allein wegen des Zuſatzes περὶ τῶν ἁμαρτιῶν, welcher, wie unten zu zeigen iſt, doch immer eine Hinweiſung auf das Büßen der Sündenſchuld, die die Menſchheit verwirkt hatte, enthält, könnte man der ganzen Erſcheinung Chriſti doch auch nur inſofern eine ſühnende Kraft zuſchreiben, als in ihr ſich ein Dulden und Ertragen von Seiten Jeſu zeigte und ein Leiden des Erlöſers offenbarte.**) Da nun die Summe und die Spitze alles Leidens in dem Leben Chriſti in ſeinem Tode liegt, ſo wird allerdings vorzugsweiſe der Tod des Heilandes als dasjenige angeſehen werden müſſen, um deſſen willen er ein ἱλασμός iſt.***)

---

*) Daß dieſer Gedanke wegen des allgemeinen ἐστὶ ſchon in der Stelle 2, 2 liege, wie Rickli (Anh. S. 9) und de Wette z. d. St. behaupten, ſcheint weniger begründet, indem dieſes ἐστὶ ſowohl im Verhältniſſe zu dem Satze 2, 2, wie zu dem vorhergehenden Satze, immer richtig ſtehen würde, wenn das ἱλασμός auch nur ſeine Beziehung auf den Tod Chriſti hätte.

**) Es iſt zwar vollkommen richtig, was Uſteri bemerkt (paulin. Lehrbegr. S. 137. Anm. **)), daß Leiden und Tod Jeſu, als Culminationspunkt ſeines ganzen Daſeyns, nur aus dem Geſichtspunkte der höchſten That der Liebe, wie ſein ganzes Leben überhaupt, von dem Heilande ſelber betrachtet werde, und daß man mithin dem Leiden und Tode Chriſti nicht einen beſonderen, von dem Zwecke ſeiner ganzen Erſcheinung verſchiedenen, Zweck unterlegen dürfe. Allein dadurch wird nicht ausgeſchloſſen, daß die Liebe, welche der ganzen Erſcheinung Chriſti zu Grunde liegt, ſich in ſeinem Leiden und Tode in einer beſonderen Art und Weiſe und anders, wie in ſeinen übrigen Lebensäußerungen, ausgeſprochen habe.

***) Das Weitere hierüber ſ. unten.

Es entſtehet uns nun die Aufgabe, zu erforſchen, in welchem Sinne Chriſtus in ſeinem Kreuzestode als ein Sühnopfer von Johannes betrachtet werde. Wir halten uns bei dieſer Unterſuchung am zweckmäßigſten zunächſt an die Aeußerungen Jeſu über denſelben Gegenſtand im Evangelium des Johannes, weil es zum Voraus als wahrſcheinlich gelten muß, daß die Belehrungen des Herrn, welche unſerem Apoſtel in friſchem Gedächtniß geblieben waren, bedeutenden Einfluß auf ſeine Anſicht vom Zuſammenhange des Todes Chriſti mit dem Heile der Welt geübt haben werden, und weil uns demnach dieſelben am leichteſten den Weg zur Erkenntniß der johanneiſchen Vorſtellungen über den fraglichen Punkt bahnen können.

So häufig auch Jeſus bei Johannes von ſeinem Tode redet (vergl. 2, 19; 3, 14 ff.; 7, 33 ff.; 8, 21; 10, 11 bis 18; 12, 24. 32; 13, 33; 14, 31; 15, 13. 14; 16, 7; 17, 19), ſo geſchiehet dieſes doch in der Regel ſo, daß er ſeinem Leiden und Tode eine andere Bedeutung zuſchreibt als die, von der wir jetzt handeln. Als Analogien für jene johanneiſchen Aeußerungen von einem Sühnopfer, das Jeſus durch ſein Sterben am Kreuze für die Menſchen darbringe, läßt ſich außer der ſchon beſprochenen Stelle 17, 19 nur die Parallele zwiſchen der Erhöhung Chriſti und der Erhöhung der ehernen Schlange durch Moſes (3, 14 f.) betrachten.

Dieſer Ausſpruch erſcheint zu prägnant, als daß wir denen beiſtimmen könnten, welche andeuten, daß die Worte von V. 14 an ſchon, und nicht erſt von V. 16, als Zuthat des Evangeliſten anzuſehen ſeyen, wodurch derſelbe die Rede des Herrn habe ausführen wollen. Allein auch aus dieſer Stelle erfahren wir weiter nichts, als daß der Kreuzestod Jeſu — denn hierauf hat man unſtreitig das ὑψω-

θῆναι zu beziehen — das Heil der Welt erwirken werde (vgl. 12, 24. 32). Eine weitere Aufklärung über den Zuſammenhang zwiſchen jenem Tode und dem Heile der Welt wird nicht gegeben. So ſind denn die Anklänge an die Idee eines Sühnopfers, als welches der Tod Jeſu anzuſehen ſey, die wir in den Reden des Herrn ſelber wahrnehmen können, allerdings nur ſehr ſchwach und ſparſam*), und wenn in der apoſtoliſchen Lehre ſich der Gedanke von einem Opfertod Jeſu doch ſo entſchieden ausgebildet hat und ſo vielfach in den inneren Organismus des chriſtlichen Bewußtſeyns der Apoſtel eingreift, ſo liegt der Keim jenes Gedankens allerdings wohl in Ausſprüchen Jeſu, wie die angeführten; allein vollſtändig iſt die Entſtehung des desfallſigen apoſtoliſchen Lehrtropus doch nur zu erklären aus dem Einfluß der Reflexion, mit welcher die Apoſtel die Bedeutung der Erſcheinung Chriſti in allen ihren einzelnen Theilen auf dem Grunde des eigenen Zeugniſſes des Erlöſers ſich aufzuklären ſtrebten. Da wir demnach aus den Reden Jeſu ſelber kaum etwas entnehmen können, was unmittelbar zur Aufhellung jenes Geſichtspunktes, unter welchen Johannes vorzugsweiſe den Tod Jeſu ſtellt, dienen könnte, ſo bleibt uns, um den Sinn jener Ausſprüche zu finden, nichts übrig, als aus dem geſammten Vorſtellungskreiſe und dem anderweitigen religiöſen Bewußtſeyn der Apoſtel im Allgemeinen und des Johannes im Beſonderen, durch welches ihre desfalls anzuſtellende Re-

*) Aus den übrigen Evangelien laſſen ſich etwa nur die Aeußerungen Jeſu Matth. 20, 28 und 26, 28 hieher ziehen. — Vgl. hierüber: *de Wette*, comm. de morte J. C. expiatoria in deſſen Opuscc. Theoll. p. 138 sqq. und Bernh. Jacobi, Ueber die Erhöhung des Menſchenſohns Joh. 3, 14. 15 in den Theoll. Studd. u. Kritt. 1835. 1 H. S. 37 ff.

flexion bedingt war, die eigenthümliche Bedeutung jenes Lehrtropus vom Tode Chriſti zu erörtern.

Und hier ſind es denn vorzüglich drei Stücke, welche ſich als die Faktoren betrachten laſſen, als deren Produkt die Vorſtellung von der verſöhnenden Bedeutung des Todes Jeſu bei den Apoſteln anzuſehen iſt: das Bewußtſeyn des neuen Heils in der durch den Glauben vermittelten Gemeinſchaft mit dem Erlöſer; die noch in dem altteſtamentlichen Glaubensbewußtſeyn wurzelnde Erwartung einer allgemeinen Sündenvergebung, welche in der meſſianiſchen Zeit ſtatt finden werde (Matth. 1, 21. Luk. 1, 77. AG. 2, 38; 13, 38 u. a.); und die jüdiſche Idee eines die Sündenvergebung bedingenden Sühnopfers. Indem ſich dieſes Alles in dem chriſtlichen Bewußtſeyn der Apoſtel verband, mußte von ihnen das neue Heil in Chriſto auch vorzugsweiſe als Gewißheit der Sündenvergebung empfunden werden. Damit war ihnen aber zugleich auch das Verſtändniß von der Bedeutung des Todes Jeſu eröffnet, den ſie früher mit dem göttlichen Heilswerke der Erlöſung noch nicht zu vereinigen gewußt hatten, indem ſie der Geiſt der Wahrheit, den der Heiland ihnen verheißen hatte, lehrte, den Tod des Erlöſers auf die Sündenvergebung zu beziehen und ihn als ein Sühnopfer, für die Sünden der Welt dargebracht, zu betrachten. Die Berechtigung dazu konnten ſie leicht in den einzelnen eben angeführten Andeutungen Jeſu ſelber, die ſich auf die Bedeutung ſeines Todes beziehen, finden.*) Um demnach zu erkennen, welchen Zuſammenhang zwiſchen dem Tode Jeſu und der Vergebung der Sünde der Welt das apoſtoliſche Glaubensbewußtſeyn ſtatuirt habe, müßten wir zurückgehen auf die hier zu Grunde liegende jüdiſche Anſicht

*) Vgl. die angef. Abhandl. von Jacobi, S. 39 ff.

von der Bedeutung der Opfer. Die Unterſuchung hierüber unterliegt aber großen Schwierigkeiten, da noch immer die Klage als begründet gelten muß, daß das Opferweſen des Alterthums überhaupt, und des iſraelitiſchen insbeſondere, noch nicht hinlänglich durchforſcht ſey*), und daher ſich über den ganzen Gegenſtand bisher immer verſchiedene Meinungeu neben einander zu behaupten gewußt haben. Für unſeren Zweck dürften folgende Bemerkungen ausreichend ſeyn.

Es ſind vorzüglich zwei Arten von altteſtamentlichen Opfern, deren Idee eine Anwendung auf den Tod Jeſu leiden konnte: die Sühnopfer, welche in Sünd- und Schuldopfer zerfallen, und die Bundesopfer, deren Art und Weſen aber ſo wenig aufgehellet iſt, daß noch Zweifel obwalten, ob ſie auch wirklich eine eigene Klaſſe von Opfern gebildet haben. — Was nun zuerſt die Sühnopfer betrifft, ſo ſind die Analogie mit dem Opferweſen des Alterthums überhaupt; das dabei beobachtete eigenthümliche Ritual, indem das dargebrachte Opferthier als unrein galt, die Ueberreſte deſſelben außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten und der, welcher es verbrannte, nicht mit ungewaſchenen Händen wieder in's Lager kommen durfte; der Umſtand, daß dieſe Opfer blutig ſeyn mußten und nach hebräiſcher Anſicht im Blute der Sitz des Lebens iſt (3 Moſ. 17, 11); der von dieſen Opfern gebräuchliche Ausdruck eines Löſegelds (כֹּפֶר) und des ſtellvertretenden Büßens (חָטָא) — eben ſo viele Anzeichen dafür, daß man das Darbringen eines Sühnopfers wirklich als eine Subſtitution des Opferthiers anſah, welches durch ſeinen Tod die Strafe leide, die der Opfernde um ſeiner Sünde willen ei-

*) S. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 418.

gentlich hätte leiden ſollen.*) — Die Bedeutung der Bundesopfer aber, welche weſentlich darin beſtanden, daß die geſchlachteten Opferthiere in zwei Hälften getheilt wurden, zwiſchen welchen die den Bund ſchließenden Parteien hindurchgingen (1 Moſ. 15, 10. Jerem. 34, 18), war wahrſcheinlich die, daß die Erklärung darin lag, der bundbrüchige Theil wolle das Schickſal des Opferthiers über ſich ergehen laſſen. Als ein ſolches Bundesopfer wird (Hebr. 9, 15 ff.) auch dasjenige Opfer betrachtet, welches Moſes nach der ſinaitiſchen Geſetzgebung dem Herrn darbrachte (2 Moſ. 24, 5—8), bei welchem, wenn auch nicht der gewöhnliche Ritus des Zertheilens des Opferthiers, doch ein Theilen der Blutmaſſe in zwei Hälften ſtatt fand, mit deren einer der Altar und mit der anderen das Volk beſprengt wurde.**) Wie an dieſer Stelle des Br. an d. Hebr. jenes moſaiſche

*) Vgl. hierüber: de Wette (de morte Jesu Christi expiatoria in deſſen Opusculis p. 19 sqq.), Tholuck (Comm. zum Br. a. d. Hebr. Beil. II. S. 73 ff.), v. Cölln (Bibl. Theol. I. S. 270 ff.), und vorzüglich Scholl (in den Studien der Würtemb. Geiſtl. von Klaiber 1 B. 2 H.; 4 B. 1 H.; 5 B. 1 H.). — Widerſpruch hat dieſe Anſicht gefunden in der Schrift Klaiber's: über die Verſühnung und Rechtfertigung der Menſchen. Tüb. 1823, und: die neuteſtamentl. Lehre von der Sünde und Erlöſung. Stuttg. 1836, wo der Verf. S. 369—423 ſeine Anſicht etwas modificirt wieder vorgetragen hat. Allein die Gründe, durch welche die gewöhnliche Anſicht hier zu widerlegen und die von einer bloß ſymboliſchen Bedeutung der Sühnopfer zu begründen geſucht iſt, dürften — was jedoch hier nicht ausgeführt werden kann — unzureichend ſeyn, vorzüglich weil bei der ganzen Unterſuchung der im ganzen A. T. herrſchenden Idee von der göttlichen Gerechtigkeit, welche in jedem Falle Genugthuung fordert, zu wenig Rechnung getragen iſt.

**) Vgl. Tholuck zu Hebr. 9, 15 und de Wette zu Matth. 26, 28.

Opfer bei der Stiftung des alten Bundes des Geſetzes als Typus für das Opfer dargeſtellt wird, welches Chriſtus durch ſeinen Tod Gotte darbrachte, ſo ſcheint auch noch anderwärts (Matth. 26, 28 u. Parallelſt.) der Tod Jeſu unter den Geſichtspunkt eines Bundesopfers geſtellt. — Es entſteht nun die Frage, welche dieſer beiden Arten von Ideen, welche mit den Opfern verknüpft waren und ſich auch mit dem chriſtlichen Glaubensbewußtſeyn der Apoſtel verbinden konnten, etwa Einfluß auf die Lehre des Johannes geübt habe.

Faſſen wir alles das zuſammen, was nach jenen oben angeführten johanneiſchen Stellen über die Bedeutung des Todes Jeſu ausgeſagt iſt, ſo kommt dieſes auf folgende Punkte hinaus: 1) Wird ganz allgemein gelehrt, daß der Tod Jeſu, inſofern in ihm, als der Spitze des ganzen Erlöſungswerks Chriſti, ſich alle Zwecke Gottes bei der Sendung ſeines Sohnes konzentriren, ein Sühnmittel um der Sünden der Menſchen willen (*ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) ſey (1 Br. 4, 10; vgl. 2, 2). Hiermit iſt eben auf weiter nichts als auf die Sünden vergebende Kraft des Todes Chriſti hingewieſen. Davon iſt 2) zu unterſcheiden die von Sünden reinigende Kraft deſſelben (1 Br. 1, 7). Es leidet dieſe Stelle freilich eine doppelte Auslegung, jenachdem man das *καθαρίζειν* allein auf die Heiligung des Wandels beziehet (Lücke), oder darunter auch das Reinigen von der Sündenſchuld, die Vergebung der Sünden, mit begreift (de Wette). Sowohl der Zuſammenhang, welcher ſo beſchaffen iſt, daß zuerſt (V. 7—8) als das Weſen der chriſtlichen Gemeinſchaft eine fortwährende Reinigung von aller Sünde (*καθαρίζει.* — *Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*) dargeſtellt und darauf (1, 9 bis 2, 2) als der Segen dieſer chriſtlichen Gemeinſchaft die Vergebung der vergangenen Sünden (*ἐὰν*

εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν. V. 10) von Seiten Gottes durch Vermittelung Chriſti genannt wird*); als auch die Unterſcheidung zwiſchen der Sündenvergebung und zwiſchen der Reinigung von Sünden (V. 9)**), ſpricht für die erſtere Anſicht. Freilich aber muß zugegeben werden, daß beides, die Vergebung der Sünde und die Reinigung von ihr, im engſten Zuſammenhange ſtehe, und daß das letztere das erſtere nothwendig vorausſetze, ſo daß allerdings, die Sache an ſich betrachtet, das καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας das ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας als ein eigenthümliches Moment in dem Werke der Erlöſung mit begreift. — Hiernach iſt auch das „Tragen der Sünden" zu erklären, welches 1 Br. 3, 5 Chriſto zugeſchrieben wird. Die Ver-

---

*) Die Verbindung der Gedanken iſt nämlich an unſ. St. am natürlichſten ſo zu faſſen: „Wenn wir im Lichte wandeln, ſo haben wir Gemeinſchaft unter einander, in der Maaße, daß wir durch Chriſti Blut von unſeren Sünden gereinigt werden (V. 7). Denn der Reinigung von Sünden bedürfen wir allerdings, und es wird uns dieſelbe zu Theil, ſo wir nur im tiefen Gefühl unſerer Sündhaftigkeit die Sünde bekennen (V. 8 — 9). Eben aber wegen der von uns begangenen Sünden bedürfen wir auch einer Vergebung derſelben, die uns von Gott durch Chriſtum verliehen wird (V. 10 bis 2, 2)."

**) Vgl. Lücke zu d. St.: „die ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. und das καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας ſind Correlata; jenes aber bezieht ſich mehr auf das Vergangene, dieſes auf das Zukünftige; jenes bezeichnet den idealen Akt Gottes, wodurch er ſtatt der ὀργή über den Sünder Barmherzigkeit und Liebe (ἔλεος) gegen ihn übt, dieſes aber bezeichnet die Thätigkeit der göttlichen Gnade bei der Heiligung des Menſchen." Richtiger als de Wette, welcher nicht ohne Willkühr beides ſo unterſcheidet, daß ſich jenes, die Vergebung, auf einzelne begangene Sünden, dieſes, die Reinigung, auf alle Sünden, auf die Macht u. Herrſchaft der Sünde beziehen ſoll. Vgl. auch: Steiger, der erſte Br. Petri S. 58.

gleichung dieſes Ausſpruchs mit dem Ausrufe über den eben auftretenden Meſſias, welcher nach Ev. Joh. 1, 29 dem Täufer in den Mund gelegt wird*), lehrt, daß demſelben

---

*) Es trägt zwar für unſeren Zweck wenig aus, ob jener Ausſpruch des Täufers mit hiſtoriſcher Treue von dem Evangeliſten überliefert ſey, oder ob dieſer jenem ſeine eigene Anſicht von dem Meſſias untergelegt habe, — denn die in jenem Worte ausgeſprochene Idee iſt jedenfalls, wie 1 Joh. 3, 5 zeigt, eine johanneiſche; allein da die Frage von Wichtigkeit iſt in Bezug auf das Urtheil über den hiſtoriſchen Werth des Ev. Johannis, ſo ſey es erlaubt, hierbei auf folgendes aufmerkſam zu machen. Es iſt nicht zu verkennen, daß es große Schwierigkeit hat, ſchon dem Täufer, der nur die Morgenröthe des anbrechenden Reichs Gottes ſah, die meſſianiſche Idee, welche in jenem Ausſpruche liegt, zuzutrauen. Die allgemeine particulariſtiſch-theokratiſche Vorſtellung vom Meſſias in der damaligen Zeit, von welcher auch Joh. beherrſcht geweſen zu ſeyn ſcheint (Matth. 11, 3; vergl. V. 11); das Fremdartige des Gedankens an einen leidenden Meſſias für das religiöſe Bewußtſeyn der Zeitgenoſſen Jeſu überhaupt (Joh. 12, 34), wie ſeiner eigenen Jünger insbeſondere (Matth. 16, 21); die Vorſtellung von einem völlig ſünd- und ſchuldloſen Verſöhner der Welt mit Gott, welche die Vergleichung mit dem Knechte Gottes (Jeſa. 53, 7) vorausſetzt, und deren Verwirklichung in der Perſon Jeſu der Täufer noch nicht geſchaut hatte — dieß Alles ſcheint gegen die hiſtoriſche Urſprünglichkeit des bezeichneten Wortes des Täufers zu ſprechen (ſ. Strauß, Leben Jeſu I. S. 338 f.; de Wette, Comm. zu Joh. 1, 29. S. 29). Indeſſen betrachtet man alle einzelnen Ausſprüche des Täufers, die er als Bußprediger an das Volk richtet (Matth. 3, 7—12. Mark. 1, 7—8. Luk. 3, 7—17. Joh. 1, 19—34), ſo zeigt ſich, wie er ſchon in dem Meſſias den erkannte, der in vollem Maaße des Geiſtes theilhaftig ſeyn, der die Welt von der Sünde befreien, aber eben darum auch in mannigfachen Konflikt mit der Welt gerathen würde (ſ. Neander, Leben Jeſu. S. 52—60). Bei ſolchen meſſianiſchen Vorſtellungen des Täufers dürfte es nicht Wunder nehmen, wenn er ſich auch ſo über Jeſum erklärte, wie

eine Beziehung auf den **Knecht Gottes**, welcher Jeſa. 53 als ſündentragendes Lamm dargeſtellt wird, zu Grunde liege.*) Es könnte nun das *αἴρειν* in dieſer Verbindung (wie das entſprechende hebräiſche: נָשָׂא חֵטְא) entweder heißen: die Sünden tragen, auf ſich nehmen, und darum büßen, oder: ſie hinwegnehmen, tilgen, ſo daß dadurch der Andere von Sünden gereinigt wird. Man entſcheidet ſich an unſerer Stelle in der Regel für die erſte Bedeutung theils wegen der Analogie mit 1 Joh. 4, 10; 2, 2, wo Chriſtus als *ἱλασμός* geſchildert iſt, theils wegen des Zuſatzes *ἡμῶν*, deſſen Echtheit gegen **Lachmann** entſchieden in Schutz zu

---

es der Evangeliſt (Joh. 3, 27—36), jedoch vielleicht nicht, ohne ihm ſeine eigene **Ausdrucksweiſe** zu leihen, darſtellt. Eben ſo wenig möchte es noch als bedenklich erſcheinen, auch die Vorſtellung von dem Meſſias, welche Joh. 1, 29 ausgeſprochen iſt, dem Täufer als ein wahres Eigenthum zu vindiciren. Denn er, der größeſte unter allen Propheten, konnte ja wohl in ſo weit ſich auf den Grund von Jeſa. 53 über die gewöhnlichen meſſianiſchen Vorſtellungen des Volks erhoben haben, zumal es ja nicht an einzelnen altteſtamentlichen Vorſtellungen fehlt, welche ſich als Vorbereitungen der Idee eines leidenden Meſſias betrachten laſſen (S. die Ausleger zu Joh. 1, 29 und *Grimm*, de Joann. Christolog. indole Paulinae comparata, pag. 108 sq.). Wenn man hiernach nun allerdings anzunehmen hätte, daß dieſe meſſianiſchen Vorſtellungen ſpäterhin bei dem Täufer in den Hintergrund traten, indem er an dem meſſianiſchen Wirken Jeſu irre zu werden anfing (Matth. 11, 3), ſo will wenigſtens die pſychologiſche Unmöglichkeit einer ſolchen Aenderung (**Strauß**, L. J. I. S. 336) nicht einleuchten.

*) Die anderweit behauptete Beziehung dieſes Ausſpruchs auf das Oſterlamm, oder auf ein Opferlamm überhaupt iſt ganz unwahrſcheinlich. S. hierüber die Bemerkungen von **Lücke**, **Tholuck**, **Olshauſen** und **de Wette** zu d. St.

nehmen iſt, und wodurch die Sünden der Chriſten nicht in abstracto, ſondern als faktiſch, als ſchon geſchehene, bezeichnet werden, theils endlich weil auch Ev. 1, 29 der Ausdruck vom Büßen, Tragen der Sünde zu deuten ſey.*) Allein 1) haben wir ja doch auch die Analogie von 1, 7; nach welcher Stelle dem Tode Chriſti auch eine von Sünden reinigende Kraft zugeſchrieben wird. 2) Iſt durch den Zuſatz von *ἡμῶν* die andere Bedeutung des *αἴρειν* ja keineswegs ausgeſchloſſen, indem der pluralis *αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν* auch ſehr paſſend den Inbegriff aller den Chriſten anklebenden (warum gerade: ſchon geſchehener?) Sünden bezeichnen kann, von welchen der Tod Jeſu jeden Einzelnen reinigen ſoll. 3) Darf uns die Vergleichung mit Ev. 1, 29 nicht irren. Denn wenn auch allerdings an jener Stelle die Bedeutung des Büßens anzunehmen iſt, ſo geht doch beides, das Büßen und Tilgen der Sünde, in einander über, indem wo die Sünde wahrhaft gebüßt und eine Vergebung derſelben erwirkt worden iſt, das ſich nicht anders denken läßt, als ſo, daß die Sünde auch aus dem Leben des Menſchen getilgt und hinweggenommen iſt.**) Es liegen daher beide Begriffe zuſammen in dem Ausdruck *αἴρειν*, tollere, deſſen eigentliche Bedeutung der jene beiden in eine höhere Einheit zuſammenfaſſende Begriff der Erlöſung iſt, ſo daß in dem Worte, je nach dem Zuſammenhange, entweder der Begriff der Sündenvergebung, = Büßung, oder der der Reinigung von Sünden, Tilgung derſelben, vorherrſchen kann. Und eben der Zuſammenhang ſcheint an unſerer Stelle eine Nöthigung zu enthalten, in dem *αἴρειν* den letzteren Begriff

---

*) S. Lücke und de Wette zu d. St.

**) Vergl. Olshauſen zu Ev. Joh. 1, 29 und Lücke zu 1 Br. 3, 5. S. 216.

als vorwaltend zu betrachten, indem ja die ganze Stelle 2, 29 bis 3, 10 die Verpflichtung des Chriſten zu einem reinen und ſündloſen Leben darſtellt.

Fragen wir aber nach dem Zuſammenhange zwiſchen dem Tode Jeſu und der Sündentilgung, ſo finden wir nirgends, daß Johannes die Vorſtellung einer Stellvertretung gehegt hätte, welche den altteſtamentlichen Sühnopfern zu Grunde liegt und nach welcher der Tod Jeſu als eine Strafe erſcheinen müßte, die er anſtatt der ſchuldigen Menſchheit erlitten hätte. Ja eine ſolche Vorſtellung konnte in dem chriſtlichen Glaubensſyſteme unſeres Apoſtels um ſo weniger Raum gewinnen, je weniger in demſelben der Idee der göttlichen Gerechtigkeit Gewicht beigelegt wird, mit welcher jene Vorſtellung nothwendig verbunden iſt. Das eigentliche ſündentilgende Moment liegt nach Johannes in dem Blute Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes (1 Br. 1, 7; vergl. 5, 6).*) Dieſes erinnert an den ῥαντισμὸς αἵματος (Hebr. 12, 24; vgl. 1 Petr. 1, 2), ſo wie an die ganze altteſtamentliche Opferſymbolik, auf welche auch der Verf. des Br. an d. Hebr. ſich beziehet, wenn er (9, 22) ſagt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung ſey. Daß nämlich dem Opferblute nach altteſtamentlichen Begriffen eine reinigende Kraft zugeſchrieben ward, erhellet nicht bloß aus der Art und Weiſe, wie die Ausſätzigen von dem Prieſter rein geſprochen werden ſollten (3 Moſ. 14, 5—7), ſondern auch aus dem Ritus beim jährlichen Verſöhnungsopfer, welches ſeiner Idee nach ſich als eine ſtete Wiederholung jenes erſten moſaiſchen Bundesopfers (2 Moſ. 24, 6—8) betrachten läßt, und bei wel-

*) Daß in dieſer Stelle das αἷμα nur auf die von Sünden reinigende Kraft des Todes Jeſu bezogen werden kann, iſt bis zur Evidenz erwieſen von Lücke zu d. St.

chem ebenfalls das Opferblut getheilt wurde, ſo daß mit dem einen Theile die Stiftshütte, mit dem anderen der Altar beſprengt ward, um ihn zu reinigen von den Sünden des Volks (3 Moſ. 16, 14—19). Wenn ſonach das am Kreuze vergoſſene Blut Chriſti mit dem verſöhnenden Opferblute verglichen wird, ſo kann dieſes nur dann paſſend erſcheinen, wenn man den Vergleichungspunkt in der ſymboliſchen Bedeutung dieſes Bluts erkennt, ſo daß das Blut Chriſti eben ſo wie das gegen den Altar und gegen die Bundeslade geſprengte Opferblut als ein Zeichen der Sünden vergebenden göttlichen Gnade betrachtet wird. In wiefern aber Johannes den blutigen Tod Chriſti als einen Opfertod und eben dadurch als ein Zeichen der Sünden vergebenden und von Sünden reinigenden Gnade Gottes darſtelle, das läßt ſich aus dem Ganzen ſeines chriſtlichen Lehrſyſtems ohne Schwierigkeit nachweiſen.

Wenn nämlich nach dem, was wir oben (zu Anfang dieſes Abſchn.) bemerkten, die Sendung Jeſu zur Erlöſung der Welt hauptſächlich darum als ein Beweis der unendlichen Liebe Gottes zu den Menſchen angeſehen werden muß (1 Joh. 4, 9; vgl. Ev. 3, 16), weil in Chriſto das Wort Gottes Fleiſch geworden und Gott ſelber, ſeiner Unendlichkeit ſich entäußernd, in ein endliches niedriges Menſchenleben eingetreten iſt, ſo muß ſchon das ganze Leben des Sohnes Gottes, das wegen ſeiner äußeren Niedrigkeit und wegen des Kampfes Jeſu mit der Welt, welcher, ſchon von Anfang ſeines öffentlichen Wirkens beginnend, ſich immer ſtärker entwickelte, ein leidenvolles war, als ein Dahingeben ſeines Sohnes, als ein Aufopfern von Seiten Gottes erſcheinen. Dieſes Opfer empfängt erſt ſein rechtes Licht durch die Betrachtung, daß das Leiden Chriſti während ſeines ganzen Lebens keineswegs ein verſchuldetes war, ſondern daß es Je-

ſus als ein durchaus Gerechter und Sündloſer trug. Hierauf macht Johannes beſonders aufmerkſam, wenn er Jeſum Chriſtum als einen gerechten (*δίκαιον*) Fürſprecher für die Sünden der Welt bei Gott beſchreibt (1 Br. 2, 1), und wenn er zu verſtehen gibt, daß zwiſchen der Sündloſigkeit Jeſu und der von ihm bewirkten Tilgung der Sünden der Welt irgend ein idealer Zuſammenhang ſtatt habe (*καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι* 1 Br. 3, 5).*) Erſt dadurch, daß das Leiden Chriſti in ſeiner ganzen niedrigen menſchlichen Erſcheinung ein durchaus unverſchuldetes iſt, wird nämlich der Satz gerechtfertigt, daß Jeſus als ein Lamm Gottes die Sünden der Welt getragen oder gebüßt habe (Joh. 1, 29. 1 Br. 3, 5). Denn wirklich hat Chriſtus die Sünden der Welt gebüßt, indem er, um ſie zu tilgen und die Welt mit Gott zu verſöhnen, eben in das niedrige Erdenleben eingetreten iſt; und ſo erklärt es ſich denn von ſelbſt, in wiefern behauptet werden könne, daß Chriſtus um unſerer Sünden willen (*περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) geſandt ſey (1 Joh. 2, 2; 4, 10). Zugleich ergiebt ſich hieraus, in wiefern Chriſtus in ſeiner ganzen Erſcheinung als ein

---

*) Es haben zwar Lücke und de Wette unſtreitig Recht, wenn ſie die Erklärung des Oecumenius, der den letzten Theil dieſes V. als Ausdruck der Bedingung anſiehet, unter welcher die im erſten Theile behauptete Sündentilgung durch Chriſtum ſtatt finde, abweiſen, und beide Theile als coordinirt anſehen, ſo daß hier gelehrt wird, wie der Hinblick auf die Vorbildlichkeit Chriſti in ſeinem ſündloſen Leben für den Chriſten in gleicher Weiſe ein Moment für die Heiligung abgebe, wie die ſündentilgende Kraft Chriſti. Allein der Gedanke, daß die Sündloſigkeit Chriſti Bedingung ſeines Verſöhnungswerks ſey, hat doch, wenn er auch an dieſer Stelle nicht ausgeſprochen iſt, allgemein neuteſtamentliche Geltung, wie dieſes auch Lücke zugiebt.

ἱλασμός zu betrachten iſt. Indem er nämlich durch ſein ganzes leidenvolles irdiſches Daſeyn ſich ſelbſt ſeiner göttlichen Herrlichkeit entäußert und ſogar im Tode ſein eigenes Ich dahin giebt, ſich als ein heiliges Opfer für die Welt weihend (Joh. 17, 19), offenbart er eine gnädige Liebe Gottes, die groß und unendlich genug iſt, um die Bürgſchaft in ſich zu ſchließen, daß Gott, der ſeinen Sohn geſandt hat, um der Sünden der Welt willen und um derſelben das Leben zu verleihen, auch aus Gnaden den Menſchen die Sünde vergebe. Und daher können wir mit Recht ſagen: Chriſtus ſelber nach ſeiner ganzen Erſcheinung auf Erden als der Sohn Gottes iſt in ſeinem leidensvollen und doch ſündloſen Wandel ein Zeichen der Sünden vergebenden göttlichen Liebe und Gnade, der zwiſchen Gott und der Welt bewirkten Verſöhnung, mit einem Worte — ein Sühnmittel (ἱλασμός). So leitet denn auch Johannes ausdrücklich die Sünden vergebende Kraft des Erlöſers von ſeiner geſammten Erſcheinung ab, in der er ſich den Gläubigen als der Chriſt und Sohn Gottes dokumentirt, indem er mit Rückſicht darauf, daß die Gläubigen ſich durch ihren Glauben die verſöhnende Gnade Gottes in Chriſto aneignen, von ihnen ſagt, daß ihnen ihre Sünden vergeben ſeyen um des Namens (d. i. um der eigenthümlichen göttlichen und meſſianiſchen Würde) Chriſti willen (1 Br. 2, 12). Da nun aber das Leiden Chriſti ſeinen Kulminationspunkt in dem ſchmählichen blutigen Kreuzestode erreicht hat, ſo offenbart ſich eben in dieſem die unendliche Liebe Gottes, die durch Chriſtum Verſöhnung mit der Welt geſtiftet hat, am deutlichſten und ſprechendſten, ſo daß Chriſtus in ſeinem Blute am Kreuzesſtamme als das ſicherſte Zeichen der verſöhnenden göttlichen Liebe (ἱλασμός) mit Recht betrachtet werden kann, ähnlich wie auch bei dem altteſtamentlichen Verſöhnungsopfer das ge=

ſprengte Blut als Zeichen der Sünden vergebenden göttlichen Gnade galt.*)

Nach dieſer Anſicht von dem Tode Chriſti leuchtet von ſelbſt die erlöſende Kraft deſſelben für den Menſchen ein. Denn indem er unmittelbar das Bewußtſeyn der unendlichen Liebe Gottes gegen den ſündigen Menſchen erweckt, erweckt er zugleich in ihm die innigſte Gegenliebe gegen dieſen gnädigen Gott, welche in der Sünden vergebenden Gnade des Höchſten nur die kräftigſte Aufforderung erkennt, den Keim der Sünde völlig zu ertödten und in Heiligung des Lebens und Wandels ſich ganz von der Sünde zu reinigen. Daher wird denn mit Recht als Wirkung des blutigen Todes Jeſu das genannt, daß er uns reinige von aller Sünde (1 Joh. 1, 7).**) Demnach liegt die von Sünden reinigende Kraft nicht eigentlich in dem Blute Chriſti ſelber, ſo daß es auf eine übernatürliche, magiſche Weiſe die Heiligung in dem Menſchen wirkte; ſondern es liegt dieſe Kraft in der unendlichen gnädigen Liebe Gottes, von welcher Chriſtus in ſeinem blutigen Tode das ſprechendſte Zeichen iſt und von deren Vorhandenſeyn er das gewiſſeſte Zeugniß ablegt. Und ſo

*) Demnach haben wir es allerdings in Bezug auf Johannes anzuerkennen, was Klaiber (a. a. O. S. 430 ff.), aber freilich als allgemein neuteſtamentl. Lehre, über die Bedeutung des Todes Jeſu bemerkt.

**) In dieſer ganzen Beſtimmung der johanneiſchen Anſicht über die Wirkung des Todes Jeſu ſchließen wir uns ganz an Lücke an, welcher zu 1 Joh. 1, 7 (S. 137) ſagt: „Wie Joh. ſich den ſymboliſchen Opferbegriff ethiſch aufgelöſ't und entwickelt habe, ohne alle Erlöſungsmagie, ſieht man aus Vergleichung von 3, 3 bis 10; 4, 9 bis 5, 4. — Nach meiner Anſicht liegt das erklärende Hauptmoment darin, daß das *αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gläubigen das heilige Lebensprincip der Liebe begründet, erhält u. vollendet.“

iſt denn eigentlich Gott ſelber, welcher durch den blutigen Tod Chriſti ſeine Gnade gegen die Menſchen offenbart, derjenige, der vermittelſt dieſes Todes ſeines Sohnes die Sündenreinigung und Heiligung in dem Menſchen bewirkt, wie denn dieſes von Johannes ausdrücklich auch von Gott ausgeſagt wird 1 Br. 1, 9 (*ἵνα — καθαρίσῃ ἡμᾶς* [sc. *ὁ θεὸς*] *ἀπὸ πάσης ἀδικίας*).

Noch iſt uns eine eigenthümliche Aeußerung des Johannes über die Wirkung des Todes Jeſu zu betrachten übrig, indem er Ev. 11, 51. 52 ſagt, daß Jeſus für das Volk (Iſrael) geſtorben ſey, und nicht allein für das Volk, ſondern um die zerſtreuten Kinder Gottes mit einander zu vereinigen. Man könnte verſucht ſeyn, hierin einen Anklang an den pauliniſchen Gedanken zu finden, daß durch den Verſöhnungstod Jeſu das Geſetz als die Scheidewand zwiſchen Juden und Heiden aufgehoben ſey*), wenn es nicht für dieſen Gedanken bei Johannes an jeder Analogie gebräche. Vielmehr finden wir in der oben behandelten Stelle 1 Joh. 5, 7 den Schlüſſel zum Verſtändniß jenes Ausſpruchs im Evangelium. Indem nämlich die Reinigung von Sünden durch den blutigen Tod in Verbindung mit der chriſtlichen Gemeinſchaft geſetzt wird (*κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων, καὶ τὸ αἷμα Ἰ. Χρ. καθαρίζει ἡμᾶς*), ſo läßt ſich der Zuſammenhang zwiſchen beidem kaum anders denken, als daß die Heiligung der Chriſten als die Form, in welcher ſich die chriſtliche Gemeinſchaft äußert, und als die höchſte Vollendung derſelben dargeſtellt werde.**) Inſofern nun dieſe Heiligung oder Reinigung von Sünden durch den

*) Baumgarten-Cruſius, B. Th. S. 415. Olshauſen zu d. St.

**) S. de Wette zu 1 Joh. 1, 7. S. 232.

blutigen Tod Chriſti erwirkt wird, iſt derſelbe das Band, welches alle, die ſich an Chriſtum hingegeben haben, unter welchem Volke ſie auch leben mögen (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα), unter ſich vereinigt und die Gemeinſchaft unter ihnen ſtiftet (συνάγει εἰς ἕν). Demnach iſt die durch das Blut Chriſti gewirkte Heiligung der Chriſten als das Mittelglied zwiſchen dem Tode Jeſu und der durch ihn zu Stande gebrachten Einigung derſelben zu betrachten, ſo daß der Evangeliſt an jener Stelle ſtatt der nächſten innerlichen Wirkung des Todes Jeſu in den Chriſten nur die äußere Form, in welcher ſich dieſelbe in ihrer höchſten Vollendung darſtellt, namhaft macht.*)

Dieſe in Vorſtehendem ausgeführte Anſicht des Johannes von der Bedeutung und Wirkung des Todes Jeſu kann zum Kommentar über die Ausſprüche des Herrn ſelber im Evang. des Joh. dienen, in welchen er ſeinen nahe bevorſtehenden Tod als die Vollendung ſeiner Verherrlichung darſtellt 12, 23; 13, 31.**) Denn in der That zeigt ſich der Erlöſer in ſeinem ſündloſen, unſchuldigen blutigen Tode, den er aus Liebe zu der Welt (1 Joh. 3, 16) übernahm, innerlich in

---

*) Wenn de Wette (zu Joh. 11, 52) als das Mittelglied zwiſchen dem Tode Jeſu und der durch ihn bewirkten Einigung der Kinder Gottes die im Tode Jeſu ſich offenbarende Liebe Gottes (3, 16) nennt, ſo iſt zwar dieſes inſofern ganz richtig und der johanneiſchen Vorſtellungsweiſe angemeſſen, als ſich die Reinigung von Sünden durch die Betrachtung jener göttlichen Liebe in den Chriſten vermittelt; allein in dem Maaße als dieſe Vermittelung nicht ſchon an ſich völlig klar iſt, iſt durch die bloße Hinweiſung auf jene allgemeine Liebe Gottes der Zuſammenhang zwiſchen dem Tode Jeſu und der chriſtlichen Gemeinſchaft noch nicht beſtimmt genug in's Licht geſetzt.

**) Ueber dieſe St. ſ. was ſchon oben (S. 384) bemerkt iſt.

ſeiner höchſten göttlichen Verherrlichung (νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), ſo wie hinwiederum dadurch, daß ſich in dieſem Tode die unendliche Liebe Gottes offenbart, in dem Erlöſer auch die höchſte Verherrlichung des Vaters erſcheint (καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ). Allein der Tod Jeſu iſt auch noch die Bedingung der äußerlichen Verherrlichung des Gottesſohnes. Das Saamenkorn muß erſt in der Erde abſterben, ehe es Frucht bringen kann (Joh. 12, 24). So mußte auch des Menſchen Sohn erſt am Kreuze erhöhet werden von der Erde, um alle die Seinigen zu ſich ziehen (Joh. 12, 32)*) und um zu der Herrlichkeit, die er bei ſei-

---

*) Faſt alle Ausleger ſind der Meinung, daß in dieſem Ausſpruche der Herr mit dem Verb. ὑψωθῆναι den Zuſtand ſeiner künftigen Erhöhung zur Rechten des Vaters meine, und halten dieſes für ſo gewiß, daß ſie die im folg. V. von dem Evangeliſten ſelbſt behauptete Beziehung des Ausdrucks auf die Erhöhung am Kreuze in ihrer Richtigkeit bezweifeln. Entweder nimmt man geradezu ein Mißverſtändniß der Rede des Herrn von Seiten des Jüngers an (de Wette); oder man meint, Joh. hebe das, was eigentlich nur Nebenbedeutung des Wortes ſey, hier beſonders hervor (Lücke), für welche Anſicht man ſich auch nicht ohne Künſtelei auf den Ausdruck σημαίνων beruft, nach welchem ja Jeſus mit dieſem Worte nicht ausſchließlich ſeinen Kreuzestod bezeichnet, ſondern nur nebenbei eine Hindeutung, einen Fingerzeig auf die Art ſeines Todes gegeben haben ſoll (Meyer). Allein die Nothwendigkeit, jenen Ausſpruch des Erlöſers auf ſeine Erhöhung bei'm Vater zu beziehen und demnach Ausdeutungen der Erklärung des Evangeliſten wie die angeführten zu verſuchen, leuchtet nicht ein. Zuvörderſt kann Joh. die Bedeutung, die er dem ὑψωθῆναι unterlegt, nicht bloß für eine Nebenbedeutung gehalten haben. Denn er bezieht ſich ſpäter (18, 32) auf dieſes Wort des Herrn, um zu zeigen, daß derſelbe die Art ſeines Todes beſtimmt vorausgeſagt habe. Auch das Volk verſteht (V. 34) den Ausdruck nicht anders als Joh.; wenigſtens

nem Vater hatte vor der Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5. 24), wieder eingehen zu können. Dieſes führt uns denn auf die Betrachtung der zweiten Seite des Erlöſungswerkes, der **Wirkſamkeit des Erlöſers nach ſeiner Erhöhung von der Erde.**

Der eigentliche Anfang der Erhöhung Chriſti iſt ſchon die Auferſtehung deſſelben aus dem Grabe, durch welche er den vollſtändigſten Sieg über die Welt errang, die den Sohn Gottes nach ſeinem niedrig=menſchlichen Weſen an das Kreuz gebracht hatte, und deren hiſtoriſchen Verlauf Johannes in ſeinem Evangelium ausfürlich dargeſtellt hat (ſ. oben S. 384). Eigentlich vermittelt ward aber dieſelbe durch das äußere Faktum der Himmelfahrt Chriſti, durch welche das zeitlich=menſchliche Seyn deſſelben an ſein ewig=himmliſches geknüpft

---

hat es, wie der Gegenſatz (ὁ Χρ. μένει εἰς τὸν αἰῶνα) beweiſet, dabei offenbar an ein Hinweggeräumtwerden (tolli) des Meſſias gedacht. Dann aber braucht Jeſus ſelber bei Joh. entweder ausſchließlich und beſtimmt, wie 8, 28; oder minder beſtimmt, wie 3, 14, den Ausdruck in der von Joh. behaupteten Bedeutung. Endlich hat der Zuſatz ἐκ τῆς γῆς eben ſo ſeinen guten Sinn, wenn der Ausdruck von der Erhöhung am Kreuze, als wenn er von der Erhöhung in den Himmel verſtanden wird, ſo wie ja auch der Zuſammenhang (V. 23. 24. 34. 35) ſehr gut eine Beziehung auf den Tod Jeſu zuläßt. Es wäre dann dieſes Wort Chriſti ganz parallel mit dem Ausſpruche des Evangeliſten 11, 52, daß Jeſus durch ſeinen blutigen Tod gleichſam das Panier (נֵס, Jeſa. 11, 10) geworden ſey, um welches alle Kinder Gottes ſich vereinigen. Vgl. Jacobi, a. a. O. in den Studd. u. Kritt. S. 15 f. — Es wäre demnach anzunehmen, daß Johannes in Bezug auf das ὑψωθῆναι einen von der anderweitigen neuteſtamentlichen Anwendung verſchiedenen Sprachgebrauch befolge. Für unſere Erklärung ſtimmt gegen Lücke auch Kling in den Studd. u. Kritt. 1836. 1 H. S. 134 ff.

ward, von welcher indeß Johannes nichts erwähnt. Wie dieſer Evangeliſt nichts von dem hiſtoriſchen Hergang der Fleiſchwerdung des Logos in der Geburt Jeſu berichtet, ſo ſchließt er auch ſeinen Bericht von der ἐπιδημία des Fleiſch gewordenen Logos auf Erden mit der Darſtellung der Zeichen, durch welche ſich der Auferſtandene den Seinen zu erkennen gab, ohne von dem Ende der irdiſchen Erſcheinung Chriſti etwas zu überliefern.*) Es dürfte vergebens ſeyn, ſich über den näheren Grund hiervon in unſicheren und leeren Hypotheſen zu erſchöpfen; beſſer begnügen wir uns mit der Thatſache, daß Johannes, der durch die Erfahrung des Heils und des Lebens, indem ihm vergönnt war, aus der Fülle Chriſti Gnade um Gnade zu ſchöpfen, zu der Ueberzeugung gelangt war, daß in Jeſu das Wort Gottes Fleiſch geworden ſey, eben kein beſonderes Intereſſe hatte, dem Geheimniſſe des Eintritts dieſes göttlichen Worts in die menſchliche Hülle, wie des Austritts aus derſelben näher nachzuforſchen. Wie er nicht umhin konnte, zu glauben, daß in dem Sohne Gottes das Göttliche ſich Wohnung unter den Menſchen gemacht habe, ſo mußte er auch den vielen Reden des Erlöſers von ſeinem Hingange (ὑπάγειν) zum Vater glauben, durch welchen der Sohn in ſeine volle himmliſche Herrlichkeit wieder eintreten und das Werk der Erlöſung fortſetzen und zu ſeiner Vollendung führen würde.

Wäre nämlich die erlöſende Thätigkeit Chriſti mit ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit beſchloſſen, ſo würde ſich dieſelbe nur auf denjenigen Theil der Menſchheit beſchränken können, in welchem der Erlöſer als das Fleiſch gewordene Wort Gottes auf Erden gewohnt hatte, um mit den Menſchen die das

*) Nur an einzelnen Stellen ſpricht Chriſtus ſelbſt von ſeinem künftigen Auffahren zu dem Vater: 20, 17; vgl. 6, 62.

Leben wirkende neue Gemeinſchaft einzugehen und um ihnen als der, der den Vater geoffenbaret hat (Ev. Joh. 1, 18), Gnade und Wahrheit aus ſeiner Fülle zu ſpenden. Da aber die erlöſende Thätigkeit Chriſti nicht bloß dieſem einen beſtimmten Theile der Menſchheit, ſondern der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2), alſo auch allen nachkommenden Geſchlechtern, zu gute kommen ſoll, ſo muß auch eine fortgehende und ſtetige Gemeinſchaft des Erlöſers mit der ganzen Menſchheit behufs deren Erlöſung möglich ſeyn, und zwar eine Gemeinſchaft, welche ſich von der Gemeinſchaft des Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung mit der Menſchheit genug unterſcheidet, um nur als Fortſetzung der Wirkſamkeit des Fleiſch gewordenen Logos begriffen werden zu können. Die Bedingung nun eines ſolchen fortgehenden Zuſammenhangs des Fleiſch gewordenen Logos mit der Welt iſt die Erhöhung Chriſti zum Vater, durch welche er zwar nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott der Herrlichkeit wieder theilhaftig wurde, die ihm eigen war ſchon vor der Grundlegung der Welt, aber doch zu der Menſchheit in ein anderes Verhältniß geſetzt ward als in welchem er vor ſeinem Wohnen auf der Erde zu ihr ſtand. Wie daher Chriſtus als das unter den Menſchen wohnende göttliche Wort in ihnen das Leben vermittelt dadurch, daß er durch ſein Thun und Leiden die Wahrheit und die Gnade offenbart, ſo zeigen ſich auch bei ihm im Stande ſeiner Erhöhung bei'm Vater analoge Thätigkeiten, welche ſeine erlöſende Wirkſamkeit fortſetzen, bis endlich durch ihn die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und der Menſchheit in ihrer abſoluten Vollendung herbeigeführt wird.*)

---

*) S. Klaiber, die neuteſt. Lehre von der Sünde und der Erlöſung S. 564 ff.

Um nun die johanneiſche Lehre von der Wirkſamkeit Chriſti in ſeiner Erhöhung bei'm Vater zu ermitteln, müſſen wir außer den eigenen Erklärungen des Apoſtels auch die Aeußerungen Jeſu über dieſen Gegenſtand berückſichtigen, welche gerade Johannes in ſo reichem Maaße in ſeinem Evangelium uns überliefert hat. Denn eben dieſer Umſtand beweiſet ja, wie viel Gewicht er auf dieſe Aeußerungen des Herrn gelegt hat, und wie ſehr ſein chriſtliches Glauben und Hoffen ſich auf die in denſelben niedergelegten Verheißungen ſtützte.

Das erſte nun, worin ſich die Wirkſamkeit des erhöheten Chriſtus zeigt und wodurch er ſein perſönliches irdiſches Wirken noch fortſetzt, iſt die Mittheilung des heiligen Geiſtes.

Wie Chriſtus ſelbſt von dem Geiſte bleibend erfüllt war und nicht nach dem Maaße (Joh. 1, 33. 34; vgl. 3, 34), ſo ſollte dieſer Geiſt nicht in ihm allein verharren, ſondern er ſollte auch Anderen, die im Glauben ſich mit ihm verbinden würden, mitgetheilt werden, wie dieſes ſchon der Täufer verkündigte, der mit Waſſer taufte, als er ſprach, daß der, welcher nach ihm kommen werde, mit Feuer und mit dem heiligen Geiſte taufen würde (Matth. 3, 11 und die Parallelſt.). — Und dieſe Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Gläubigen iſt es eben, welche durch die Erhöhung Chriſti bei'm Vater bedingt iſt. Dieſes lehrt Johannes ausdrücklich Ev. 7, 39, wo er das Wort des Erlöſers, daß aus dem Leibe deſſen, der an ihn glaube, Ströme lebendigen Waſſers fließen würden, im Bewußtſeyn ſeiner eigenen Geiſteserfüllung, die auch er am erſten Pfingſtfeſte erfahren hatte, wiewohl über den nächſten Sinn des Erlöſers, in welchem er jenes Wort ſprach, hinausgehend, von dem heiligen Geiſte deutet, den die Gläubigen empfangen ſoll-

ten, und zur Erläuterung die Worte hinzufügt: „denn es war noch kein heiliger Geiſt, weil Jeſus noch nicht verherrlicht war.“ Hiermit kann der Evangeliſt unmöglich die Exiſtenz des heiligen Geiſtes vor der Verherrlichung Chriſti überhaupt haben in Abrede ſtellen wollen; denn es war derſelbe ja allerdings von Anfang an in Gott und ſeit der Taufe Jeſu durch Johannes auch in jenem, als dem Sohne Gottes, vorhanden. Eben ſo wenig kann der Sinn der Worte ſeyn, daß der heilige Geiſt vor dem erſten Pfingſtfeſte noch nie als heiliges und göttliches Lebensprincip in irgend einem Menſchen vorhanden und als ſolches wirkſam geweſen ſey; denn von ihm waren ja doch die Propheten des A. B. und in noch reichlicherem Maaße Jeſus, als der Chriſt und Meſſias, erfüllte und beſeelt. Endlich läßt ſich auch nicht annehmen daß Johannes mit dem *πνεῦμα ἅγιον* einen anderen als den bisher in der altteſtamentlichen Oekonomie und in Chriſto vorhandenen und wirkſamen Geiſt, der ſpecifiſch von dieſem verſchieden wäre, gemeint habe; denn dann hätte er dieſes genauer bezeichnen müſſen und hätte nicht den ordentlichen, für den einen und allgemeinen göttlichen Geiſt gebräuchlichen, Namen des *πνεῦμα ἅγιον* ſo für ſich ohne allen weiteren Zuſatz anwenden dürfen. Vielmehr hat man am einfachſten zu den Worten: *οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγ.* — aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: *ἐν τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν* (sc. *τὸν Ἰησοῦν*), ſo daß der Sinn iſt, Jeſus habe mit dem Ausſpruche V. 38, indem er ſich des Futurums *ῥεύσουσιν* bediente, prophetiſch die Mittheilung des heil. Geiſtes an die Gläubigen verkündigt, welche deſſelben bisher noch nicht theilhaftig geweſen wären, und dieſe Verheißung ſey nach der Verherrlichung des Erlöſers in Erfüllung gegangen. Hierdurch iſt nun keineswegs ausgeſchloſſen, daß der heilige Geiſt in den Gläubigen

und in der chriſtlichen Gemeinde auf eine andere Weiſe wirkſam ſey, als er es auf den früheren Offenbarungsſtufen war, was indeſſen näher erſt unten (II. Abſchn.) in's Licht geſetzt werden kann. Wichtiger für uns iſt es, daß Johannes als den Grund, warum zu der Zeit, da Jeſus jene Worte ſprach, es noch keinen Geiſt gegeben habe, das angiebt, daß Jeſus noch nicht verherrlicht geweſen ſey (ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη). Da Jeſu ſchon während ſeines irdiſch=zeitlichen Wirkens eine göttliche Herrlichkeit (δόξα) zukam, theils objektiv, inſofern er ſich durch ſeine ganze göttliche Erſcheinung als den Sohn Gottes den Menſchen manifeſtirte, theils ſubjektiv, inſofern er durch ſeine göttliche Kraft (δύναμις) ſich als den Chriſt und Heiland der Welt darſtellte (ſ. oben §. 1 dieſes Abſchn.); ſo leuchtet von ſelbſt ein, daß man unter der Herrlichkeit, welche Johannes hier erſt noch als Jeſu bevorſtehend beſchreibt, eine andere zu denken habe, als die bisher an ihm offenbare. Und dieſes kann denn keine andere ſeyn als die Herrlichkeit, welcher der Erlöſer ſchon vor ſeiner Fleiſchwerdung bei Gott theilhaftig geweſen war (Joh. 17, 5. 24), zu welcher er nach Vollbringung ſeines irdiſchen Erlöſungswerks (Joh. 19, 30) wieder erhoben werden ſollte und von welcher ſein Tod mit der darauf folgenden Auferſtehung und dem Hingange (ὑπάγειν) zum Vater die Bedingung, die Vermittelung und der Anfang war.*) Da dieſe Herrlichkeit Chriſti in der Erhö=

*) Wenn Lücke (vgl. auch de Wette) zu der St. behauptet, Johannes beziehe den Ausdruck δοξάζεσθαι nur auf den Schluß des irdiſchen Wirkens Jeſu, auf deſſen Tod und Auferſtehung (Ev. 12, 16. 23; 13, 31; 17, 1), ſo iſt hiervon ſo viel richtig, daß Joh. allerdings dieſe Stücke mit unter der vollkommenen δόξα Chriſti begreift; allein ſie bilden nur den Anfang der Verklärung Chriſti, welche eigentlich erſt mit der Erhöhung zum Va=

hung bei'm Vater ſich an Größe und Erhabenheit unterſcheidet von der Herrlichkeit des Menſchenſohnes, die eben durch die menſchliche Hülle, mit welcher der Logos auf Erden umgeben war, in gewiſſer Weiſe verdunkelt und getrübt erſcheinen mußte', ſo wird der künftige Eintritt Jeſu in dieſelbe hier von Johannes deſſen Verherrlichung (δοξάζεσθαι) κατ' ἐξοχήν genannt. — Warum aber war vor der vollſtändigen Verherrlichung Chriſti noch nicht der heil. Geiſt in den Gläubigen? Und inwiefern hat ſich Johannes das Vorhandenſeyn und die Wirkſamkeit des Geiſtes in den Chriſten von der Verherrlichung Jeſu abhängig gedacht? Hier werden wir ſchwerlich ſagen dürfen, die Jünger wären, ſo lange der Herr noch leiblich mit ihnen wandelte, noch zu ſehr an die fleiſchliche Erſcheinung Jeſu gebunden geweſen und hätten ſomit noch einen ſchwachen und unreinen Glauben gehabt, auch wäre ihre Selbſtthätigkeit durch das überwiegende Anſehen Jeſu niedergehalten worden, und ihre Empfänglichkeit ſey allein thätig geweſen. Erſt nach dem Tode Jeſu habe ſich der Glaube der Jünger zur geiſtigen Reinheit verklärt und ſich ihre Selbſtthätigkeit entwickelt (de Wette

---

ter eintritt. Dieſes lehrt klar 17, 5, wo Chriſtus den Vater bittet, daß er ihn verklären möge mit der Herrlichkeit, die er bei ihm gehabt habe vor dem Seyn der Welt. Da nun dieſe Herrlichkeit Chriſto noch nicht zukam während ſeines leiblichen Seyns auf der Erde auch nach der Auferſtehung, ſo muß ſich die von Chriſto erbetene Herrlichkeit auf diejenige beziehen, die ihm nach ſeiner Erhöhung zum Vater zu Theil ward, und hierin iſt der eigentliche Begriff der δόξα in dieſem Sinne zu ſuchen. — Auch 16, 7 iſt das ἀπελθεῖν und πορευθῆναι Chriſti, was derſelbe als etwas für die Jünger Heilſames darſtellt, nicht das bloße Verſchwinden Chriſti von der Erde, ſondern das Seyn an einem anderen Orte und in einem anderen, verklärten, Zuſtande, von wo aus er den Paraklet ſenden will.

zu d. St.). Denn dann wäre ja der Grund, weßhalb die Jünger früher des Geiſtes entbehrten, ein rein ſubjektiver geweſen, und es hätte in ihrer Macht, wenigſtens in ihrem Vermögen gelegen, ſich bei größerer Reinheit ihres Glaubens und freierer Selbſtthätigkeit die Theilnahme am Geiſte zu verſchaffen. Eine ſolche Vorſtellung aber würde ganz nicht nur der Geſchichte widerſtreiten, nach welcher die Jünger eben erſt durch ein äußeres Faktum am Pfingſtfeſte vom Geiſte erfüllt werden, ſondern auch dem gemeinen urchriſtlichen Glauben, nach welchem die Geiſtesmittheilung an die Gläubigen an die Erhöhung und Verklärung Chriſti gebunden war (AG. 2, 33). Es muß daher hier wenigſtens ein objektiver Grund mit obwalten, ſo daß der Sinn des johanneiſchen Ausſpruchs iſt, es habe vor der vollen Verherrlichung Chriſti überhaupt der heilige Geiſt noch nicht in den Gläubigen ſeyn **können**, ſondern es ſey dieſes erſt durch jene ermöglicht worden. Dieſe Behauptung erſcheint denn auch bei Johannes als ganz konſequent und ſeiner Vorſtellung von der Perſon Jeſu angemeſſen. Denn ſo lange Jeſus im Fleiſche wandelnd, an die Geſetze des Raums und der Zeit gebunden und ſeine Gottheit in Knechtsgeſtalt verhüllend der Menſchheit einwohnte, mußte auch der Geiſt Gottes, mit welchem er auf eine ausgezeichnete Weiſe erfüllt war, in dieſem ſeinem zeitlichen Daſeyn an ſeine menſchliche Perſönlichkeit gebunden ſeyn. Wegen der räumlichen und zeitlichen Schranken, in welche der Fleiſch gewordene Logos gebannt war, konnte daher auch der Geiſt, deſſen Fülle ihm einwohnte, nicht anderwärts real mitgetheilt werden, ſondern mußte an dem individuellen perſönlichen Seyn Chriſti haften. Anders war dieſes nach der Erhöhung Chriſti zum Vater im Himmel, wo er, aller kreatürlichen Beſchränktheit enthoben, frei walten konnte über alle Kreatur (Matth. 28,

18). Da war auch der Geiſt Gottes entbunden von dem Zuſammenſeyn mit der menſchlichen Natur Chriſti und konnte in den Geiſt aller derer eingehen, denen Gott ihn mittheilen wollte, ſo daß nun fortwährend von dem erhöheten Chriſtus der Geiſt über die Gläubigen ausſtrömt.

Dieſe Mittheilung des Geiſtes aber an die Gläubigen iſt eine Hauptbedingung zur Vollendung des Erlöſungswerks. Dieſes erkennen wir aus der Bedeutung und Wirkung des göttlichen Geiſtes, wie er ſich in Chriſto ſelber äußerte. Denn als Princip ſeines ganzen göttlichen Lebens und meſſianiſchen Wirkens iſt der Geiſt bei Chriſto der Grund aller Wahrheit und Gnade, deren Fülle er, um aus ihr zu ſchöpfen, der Welt darbot. Aus dem Geiſte ſtammen alle die wunderbaren Thaten der Kraft, die er als Zeichen ſeiner göttlichen Würde vor den Augen der Menſchen verrichtete, ſo wie alle die Beweiſe ſeines höheren Wiſſens und ſeiner Untrüglichkeit, die er vor den Seinen ablegte. In dem Geiſte liegt das Band, welches auch den Fleiſch gewordenen Logos auf Erden mit dem Vater im Himmel verbindet. In ihm hat daher der Erlöſer das Bewußtſeyn, daß er Gottes Sohn iſt, und zeugt von ſich, daß er vom Himmel herabgekommen ſey, um des Vaters Werke zu vollbringen. Durch ihn kennt er den Vater, den er geſchauet hat, und vermag ihn durch ſeine Lehre der Welt zu offenbaren. In dem Geiſte beſitzt er die Kraft zur Heiligung, durch welche er ſich als den darſtellt, in dem die Menſchen den Vater ſelber ſehen. Aus dem Geiſte ſtrömt auch der Zug der unendlichen Liebe Chriſti, mit welcher er ſich in den Tod dahingiebt, um die Welt zu erlöſen. So iſt mit einem Worte der Geiſt Grund und Princip aller ethiſchen Vollkommenheit in Jeſu, als dem Sohne Gottes und als dem Chriſt, und durch ihn ſtellt der Erlöſer die Lichtnatur

Gottes ſelber dar in Wahrheit und Gerechtigkeit und in Liebe.*)

Die Erlöſung nun iſt dann vollendet zu denken, wenn eine völlige Lebens=Gemeinſchaft der Menſchen mit Chriſto und durch ihn mit Gott zu Stande gebracht iſt. Und dieſe kann wiederum nur dann als realiſirt gelten, wenn in dem Menſchen daſſelbe göttliche Lebensprincip waltet, welches in Chriſto war. Denn wo dieſes fehlte, da würde der Menſch Chriſtum immer nur als ein Muſter anſehen können, dem er nachahmen, das er in ſeinem eigenen Seyn und Leben kopiren ſolle; der Erlöſer in ſeiner göttlichen Erſcheinung würde für ihn immer nur die Geltung eines inkarnirten Geſetzes haben können, welches ihm eine Norm für ſein eigenes Handeln und Leben darreichte. Nur wo hingegen der Geiſt Chriſti, welcher der heilige Geiſt Gottes ſelber iſt, als Lebensprincip in dem Menſchen thätig iſt, da iſt mit ihm auch zugleich dem Menſchen die Kraft gegeben, ſich in das himmliſche Weſen Chriſti ſelber einzupflanzen und durch Theilnahme an deſſen göttlichem Leben in volle Gemeinſchaft mit ihm zu treten. Dieſes war aber, ſtreng genommen, für die Jünger Jeſu, ſo lange der Herr noch im Fleiſche mit ihnen wandelte, noch nicht möglich. Denn damals mochten ſie wohl die Zeichen, durch die er ſich als den Sohn Gottes beglaubigte, mit ihren Augen ſehen und ſein göttliches

---

*) Dieſe umfaſſende Bedeutung des Geiſtes in Jeſu iſt noch am vollſtändigſten dargeſtellt von Baumg.=Cruſius, B. Th. S. 310, wo das Vorhandenſeyn des Geiſtes in Jeſu erkannt wird: 1) in ſeiner höheren Gotteskraft, welche ihn für Wort und Wunderwerke unterſtützte; 2) in der Geiſtesfülle (?), um ſie Anderen mitzutheilen; 3) in dem höheren Weſen oder Leben Jeſu. Sonſt vergl. de Wette, Bibl. Dogm. §. 280 und v. Cölln, Bibl. Th. II. S. 99.

Wort, durch welches er von der Wahrheit zeugte, mit ihren Ohren hören und die Liebe, mit welcher er ſie an ſich zog, in ihrem Herzen empfinden, ſo daß ſie ihn als den, den Gott geſandt habe, erkannten (Joh. 17, 3) und in ihm den Vater ſchauten (Joh. 14, 9). Allein das Licht des Geiſtes, durch welches ſie ſelbſtſtändig die Wahrheit hätten erkennen mögen, war in ihnen noch nicht entzündet, und die Kraft, durch welche ſie ſelbſtthätig das göttliche Leben in ſich hätten erzeugen können, beſaßen ſie noch nicht. Das fühlten ſie auch wohl und darum mußten ſie traurig ſeyn, ſo oft der Herr, an deſſen ſichtbarer Erſcheinung ſie noch hingen, von ſeinem Weggange zu ihnen redete (Joh. 14, 27; 16, 6. 22). Allein mit Recht tröſtet ſie der Herr damit, daß ihre Traurigkeit in Freude verwandelt werden würde und daß ſein Weggang ihnen ſelbſt nur heilſam ſey, weil durch denſelben die Mittheilung des Geiſtes an ſie, wie er in Chriſto ſelber war, bedingt wäre (Joh. 16, 7). Denn dieſer Geiſt würde die Stelle ſeiner eigenen perſönlichen Wirkſamkeit bei ihnen vertreten (*οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς* Joh. 14, 18; vergl. V. 16: *ἄλλον παράκλητον*, 16, 14: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*), und zwar ſo, daß er nicht nur etwas außer ihnen wäre, ſondern daß er als ihr immerwährendes, ſtetiges Lebensprincip innerlich ihnen einwohnte (*ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα* Joh. 14, 16 — *ὅτι παρ' ὑμῖν μένει, καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται* Joh. 14, 17).*) — Wie ſehr aber dieſer Geiſt eins ſey mit dem Geiſte, der in Chriſto ſelber war und ſeine Offenbarung als des göttlichen Logos bedingte, ſo daß derſelbe auch die Jünger wahrhaft zu dem höheren göttlichen Leben

*) S. Neander, Leben Jeſu. S. 600 ff. u. Geſch. d. Pflanzung ꝛc. II. S. 469 f. Dähne, paulin. Lehrbegr. S. 128 f.

und zur Gemeinſchaft mit Gott (1 Joh. 3, 24; 4, 13) erheben konnte, das erhellet aus der johanneiſchen Beſchreibung von ſeinem Weſen und von ſeinen Wirkungen im Allgemeinen. Denn nach derſelben iſt überhaupt der heilige Geiſt ein Geiſt der Wahrheit (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13), ja die Wahrheit ſelbſt (1 Br. 5, 6), gerade wie ja auch Chriſtus die Wahrheit offenbart und ſelber die Wahrheit iſt. Inſofern nun die Wahrheit auch Princip der Gerechtigkeit und überhaupt der Geburt aus Gott iſt (ſ. oben S. 202 ff.), iſt mithin der Geiſt auch das Princip der Gerechtigkeit und Heiligung, welches in alle Wahrheit leitet (Joh. 16, 13), und ſomit auch Vermittler des göttlichen Lebens und der Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum, wovon unten (II. Abſchn.) des Weiteren zu handeln iſt.

Die zweite Aeußerung der Wirkſamkeit Chriſti im Stande ſeiner Erhöhung erwähnt Johannes 1 Br. 2, 1, wo er Chriſtum, wie man aus dem Präſens ἔχομεν ſiehet, als den ſtetigen Fürſprecher für die Gläubigen bei dem Vater (παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα) beſchreibt. Was nämlich die Bedeutung von παράκλητος an dieſer Stelle betrifft, ſo iſt dieſelbe mit Rückſicht auf die Stellen im Ev. Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7, wo der nämliche Ausdruck vom heiligen Geiſte gebraucht wird, zu beſtimmen. In neuerer Zeit dürfte man nun ziemlich darüber einverſtanden ſeyn, daß man weder nach der alten patriſtiſchen und durch Luther's Ueberſetzung ſehr allgemein gewordenen Erklärung die Bedeutung Tröſter als die dem Worte eigenthümlich zukommende anzunehmen habe — denn dieſe Bedeutung hat nur die Form: παρακλήτωρ; noch dem Worte die Bedeutung Lehrer unterſchieben dürfe*), welche ſeinen Sinn

---

*) So ſchon Theodorus Mopſueſt. und neuerlich wieder *Er-*

viel zu ſehr erweitert, indem der weſentliche Begriff des Ermahnens, der dem Worte eigen iſt, dabei ganz verwiſcht wird. Vielmehr iſt die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks: *advocatus* (daher die paſſive Form des Worts), Beiſtand, Sachwalter, Anwalt.*) Und allerdings iſt auch dieſe Bedeutung an den Stellen im Evang. dem Zuſammenhange nach ganz paſſend, indem in denſelben der heilige Geiſt als der geſchildert wird, welcher im Offenbaren der göttlichen Wahrheit an die Stelle des perſönlich mit den Jüngern wandelnden Erlöſers treten und ihnen wider alle Anfechtungen der Welt, ſo wie wider ihre eigene Zaghaftigkeit, mit der ſie ſich ſcheuen könnten, vertrauensvoll in jeder Bedrängniß ſich an den Vater im Himmel zu wenden, Beiſtand leiſten werde. In demſelben Sinne haben wir das Wort auch in der Stelle des 1. Br. (2, 1) zu faſſen, nur daß hier vermöge des Zuſammenhangs der Begriff des Anwalts, Beiſtandes, eine ſpeciellere Beſtimmtheit erhalten hat. Denn da die Eigenſchaft Chriſti als eines *παράκλητος* in Verbindung geſetzt wird mit der Sünde der Gläubigen (*ἐάν τις ἁμάρτῃ*, vgl. V. 2), welche durch Chriſtum getilgt wür-

---

neſti, de difficultatibus N. T. recte interpretandi in deſſen Opuscc. philol. criticis.

*) Dieſe Bedeutung hat nämlich das Wort, welches außer jenen johanneiſchen Stellen in der griechiſchen heiligen Schrift nirgends weiter gefunden wird, nicht nur in dem gemeinen juriſtiſchen Sprachgebrauch der klaſſiſchen Gräcität, ſondern auch bei Philo und bei den Rabbinen (פְּרַקְלִיט) durchgängig. S. die Ausll. zu Joh. 14, 16, beſonders die Anführungen bei Wetſtein zu dieſ. St., und die klaſſiſche Abhandlung von Knapp: de Spiritu S. et Christo paracletis, sive de varia potestate vocabulorum *παρακαλεῖν*, *παράκλησις*, *παράκλητος* (Scripta var. argum. pag. 117 sqq.).

de, ſo muß jener Ausdruck in dem ſpecielleren Sinn eines Fürbitte bei Gott einlegenden Sachwalters, eines Fürſprechers, caussae patronus*), genommen werden. Inſofern nun dieſes Fürſprecheramt des verherrlichten Chriſtus mit ein Moment iſt, wodurch er ſich als Sühnmittel (ἱλασμός) für die Menſchheit darſtellt**), ſo erſcheint daſſelbe als eine Fortſetzung ſeiner irdiſchen verſöhnenden Thätigkeit, welche er hauptſächlich durch ſein Leiden geübt hat, wie denn ja auch in jener oben betrachteten Stelle (Ev. 14, 16) ſich Jeſus ſelbſt noch während ſeines irdiſch-zeitlichen Seyns als παράκλητος ſeiner Jünger darſtellt, wenn er ſagt, daß er in dem heil. Geiſte einen anderen (ἄλλον) Paraklet ihnen ſenden werde.***)

Wie nun haben wir es uns zu denken, daß Chriſtus im

---

*) Der caussae patronus unterſcheidet ſich nach *Asconius* in Cic. in Q. Caecil. (ſ. Wetſtein a. a. O.) von dem advocatus ſo: Qui defendit alterum in iudicio, aut *patronus* dicitur, si *orator* est; aut *advocatus*, si aut *ius suggerit*, aut *praesentiam suam commodat amico*.

**) Das καί, wodurch das folgende: αὐτὸς ἱλασμός ἐστι mit dem Vorhergehenden verknüpft wird, iſt epexegetiſch zu faſſen; ſ. de Wette z. d. St.

***) Wir fürchten nicht, daß Jemand, um dieſe Stelle der von uns ihr vindicirten Beweiskraft zu berauben, ſich auf den bekannten Sprachgebrauch der klaſſiſchen Gräcität berufen werde, nach welchem bei der Verbindung zweier Subjekte durch das immer doch einen Vergleich enthaltende ἄλλος das tertium comparationis nicht in der beſtimmten generellen Qualität der verbundenen Subjekte, ſondern in den prädikatsloſen Subjekten ſelber liegt; ſo daß ἄλλος als pleonaſtiſch erſcheint, wie z. B. Hom. Od. 2, 412: μήτηρ οὔτι πέπυσται, οὐδ᾽ ἄλλαι δμωαί. Vgl. 1, 132; 6, 84; 8, 40. S. Paſſow u. d. W. — Denn ein ſolcher Sprachgebrauch iſt wenigſtens für das N. T. unerweislich.

Zuſtande ſeiner Verherrlichung bei'm Vater fortwährend Fürbitte für die Sünden der Gläubigen einlege? — Es würde ganz wider den geiſtigen, idealen Charakter des Lehrbegriffs unſeres Apoſtels ſtreiten, wollten wir die Fürſprache des Erlöſers in ſeiner Erhöhung bei Gott auf eine roh-ſinnliche Weiſe denken, ſondern wir müſſen offenbar dieſe ganze Vorſtellung auf eine ſymboliſche Ausdrucksweiſe zurückführen, welche in gewiſſen altteſtamentlichen Religionsbegriffen ihren Grund und ihr Vorbild hat. Es hing nämlich theils mit der in der Idee der göttlichen Gerechtigkeit, die, wenn ſie Sünden vergeben ſollte, auch eine Genugthuung für ſich verlangen mußte, zugleich gegebenen Idee, daß der Unſchuldige für den Schuldigen leiden könne, theils mit dem Glauben, daß die Frömmigkeit der Gerechten die Sünden der Anderen gleichſam mit übertrage und decke, im A. T. zuſammen, daß eine Fürbitte der Frommen für die Sünden Anderer bei Gott nicht nur für zuläſſig, ſondern auch für wirkſam gehalten wurde. Daher fehlt es denn nicht an mannigfachen Beiſpielen hiervon. So legt Abraham für die Sodomiter (1 Moſ. 18, 20 ff.) und Moſes für das Volk (2 Moſ. 32, 11 ff. 30 ff.; 4 Moſ. 14, 11—12) Fürſprache bei Gott ein. Daſſelbe Recht üben Samuel (1 Sam. 12, 19. 23) und die Propheten aus (2 Kön. 19, 4. Jeſa. 53, 12. Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1; 37, 3; 42, 2). Vorzüglich aber gehörte es mit zum prieſterlichen Amte, Fürbitte zu thun für das Volk (2 Moſ. 28, 38. 4 Moſ. 16, 47). Nach dieſem Vorbilde hielten die ſpäteren Juden dieſes Recht der Fürſprache für eine auch dem Meſſias zuſtehende Befugniß (Targ. Jonath. ad Jes. 53). Da nun Jeſus wirklich ſich thatſächlich dem chriſtlichen Bewußtſeyn als Verſöhner zwiſchen Gott und der Welt erwieſen, ſo war es leicht, ſich ihn unter dem Typus eines fürbittenden Prieſter

vorzuſtellen, was denn auch ſchon ſehr frühzeitig geſchehen iſt (Hebr. 7, 25; vgl. 9, 24). Nun waren aber die Bedingungen, an welche die Wirkſamkeit einer bei Gott eingelegten Fürbitte für Andere geknüpft war, eben die eigene Gerechtigkeit des Fürbittenden und die Liebe, mit welcher Gott ihm zugethan war, und welche eben aus jenem erſten von ſelbſt floß. Letzteres erkennen wir aus Joh. 16, 26, wo Chriſtus ſeinen Jüngern ſagt, daß er künftighin nicht mehr nöthig haben werde, Fürbitte für ſie bei dem Vater einzulegen, weil der Vater ſie wegen ihres Glaubens an ihn lieb haben (und folglich ihre eigene Bitte berückſichtigen) werde. Da nun Jeſus ſowohl die erſte (*δίκαιον* 1 Joh. 2, 1), wie die andere Bedingung (*ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν* Joh. 5, 20) erfüllte, ſo konnte auch das ganze Verſöhnungsamt Chriſti unter dem Geſichtspunkte einer Fürſprache bei Gott angeſehen werden. Ja, forderte das chriſtliche Bewußtſeyn mit Recht, eine Fortſetzung auch des Verſöhnungswerkes Chriſti in ſeinem Zuſtande der Erhöhung anzunehmen, wodurch die Gläubigen einer fortwährend ſich wiederholenden Vergebung ihrer Sünden durch die unerſchöpfliche Gnade Gottes verſichert und theilhaftig würden, ſo konnte dieſe Fortſetzung nicht als durch das ſündentilgende Leiden Chriſti vermittelt gedacht werden, eben weil der verherrlichte Zuſtand des Erlöſers alles Leiden abſolut ausſchließt und im Gegenſatze zu demſelben ſteht. Es blieb dann nur übrig, daß man die Idee des Fürſprecheramts, als der anderen Form, unter welcher die Verſöhnung durch Chriſtum vorzuſtellen war, auf das Verhältniß des erhöheten Chriſtus zu Gott übertrug (vergl. auch Röm. 8, 34). Denn die Liebe, durch welche Gott und Chriſtus verbunden ſind, und auf welche eben die Verſöhnung zwiſchen Gott und den Menſchen durch das Sühnopfer und die Fürſprache Chriſti

baſirt iſt, begründet ein ewiges und bleibendes Verhältniß zwiſchen beiden, welches nach der Erhöhung des Menſchenſohns eben ſo fortbeſtehen muß, wie es ſchon vor der Fleiſchwerdung des Logos beſtand.*)

Es iſt uns nun noch die Frage zu unterſuchen übrig, in welchem Sinne Johannes ſich die letzte Vollendung des Erlöſungswerkes Chriſti durch die Wiederkunft des verherrlichten Gottes-Sohnes verwirklicht denke. In Betreff dieſer Frage ſcheinen nämlich die von dem Evangeliſten berichteten Ausſprüche Jeſu in Widerſpruch mit den eigenen Aeußerungen des Apoſtels in ſeinen Briefen zu ſtehen.

Denn achten wir zuerſt auf die Rede Jeſu von ſeinem Kommen zu den Jüngern und von ſeinem Wiederſehen derſelben (Joh. 14, 18—21; vgl. V. 28: ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς): ſo läßt der Zuſammenhang, in welchem ſie geſprochen iſt, keinen Zweifel über ihren Sinn übrig. Denn wenn Jeſus unmittelbar vorher ſeine Jünger tröſtet, daß an die Stelle ſeiner eigenen Perſon, um ſeine Wirkſamkeit bei ihnen zu erſetzen, der Vater ihnen den Geiſt der Wahrheit ſenden werde (V. 16), welcher ſie die Wahrheit ſelbſtſtändig lehren und ſie an alles das erinnern werde, was er ihnen geſagt habe (V. 26), und darauf ſo fortfährt: ich werde euch nicht verwaiſet laſſen; ich komme zu euch —: ſo iſt ſchon hieraus klar, daß er nichts Anderes als ſein Kommen in dem Geiſte, der den Jüngern mitgetheilt werden ſollte, gemeint haben kann. Noch deutlicher erhellet dieſes aber aus dem, was der Herr von den Folgen ſeines Kommens für die Jünger hinzufügt. Denn wenn er ſagt, daß

*) S. de Wette und Lücke zu 1 Joh. 2, 1. Baumg.-Cruſius, a. a. O. S. 422 f.; beſonders Rickli, a. a. O. S. 70—75.

nur ſie, und nicht die Welt, ſein Kommen inne werden und ihn ſchauen (θεωρεῖν) würden, ſo führt er als Beweis davon das Bewußtſeyn der Jünger von ihrem Leben, welches ſeinem eigenen Leben gleich ſey (ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε), und ihre Erkenntniß von ihrer Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto (γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου, καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ, κἀγὼ ἐν ὑμῖν) an. Er bemerkt dazu noch dieß, daß er nur Solchen ſich offenbaren und mit dem Vater einwohnen werde, die in Liebe zu ihm ſein Wort beobachten würden (V. 21. 23). — Ganz parallel mit dieſen Aeußerungen ſind dann die Reden des Herrn Joh. 16, 16 ff. Denn wenn er hier abermals den Jüngern verkündigt, daß ſie ihn ſehen würden (ὄψεσθέ με), und dieſes Wort weiterhin (V. 20 ff.) ſo erläutert, daß er als Folge dieſes Sehens eine innige Herzensfreude und eine innere geiſtige Gewißheit und Zuverſicht der Jünger beſchreibt, in deren Bewußtſeyn ſie ihn nichts mehr fragen würden, ſo macht der Erlöſer ſelber darauf aufmerkſam, daß er mit dieſen Ausdrücken nur gleichnißweiſe und bildlich (ἐν παροιμίαις) zu ihnen geredet habe (V. 25). Demnach haben wir unter dieſem Sehen Chriſti das geiſtige Schauen deſſelben, das Innewerden ſeines Lichts und ſeiner Kraft in dem Geiſte, der die Jünger erfüllen und ſie in alle Wahrheit leiten ſollte (V. 13 ff.), zu verſtehen. Es gilt daher offenbar auch von dieſer Gegenwart Chriſti im Geiſte bei den Jüngern, wenn er (V. 25) verkündigt, daß eine Zeit kommen werde, wo er nicht mehr in Gleichniſſen, wie jetzt, zu ihnen reden, ſondern unverhüllt (ἐν παῤῥησίᾳ) die göttlichen Dinge ihnen offenbaren werde.*) — Zweifelhafter

*) In dieſer Deutung der angezogenen Stellen finden wir daher auch faſt die ganze neuere Exegeſe (Lücke, Tholuck, Ols=

jedoch iſt die Stelle Joh. 14, 3: *πάλιν ἔρχομαι, καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν· ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ, καὶ ὑμεῖς ἦτε.* Die freilich ſehr ſcheinbare Analogie mit den beiden vorigen Stellen hat die meiſten neueren Ausleger vermocht, auch dieſe Worte des Herrn von ſeinem geiſtigen Kommen zu verſtehen, ſo daß dann die folgenden Worte eine Beziehung auf den Tod der Jünger hätten, nach welchem ſie unmittelbar zu dem Herrn in ſeiner himmliſchen Herrlichkeit entrückt werden würden. Allein nach dieſer Auslegung muß das *καί* zwiſchen *ἔρχομαι* und *παραλήψομαι* als ſchwierig erſcheinen, welches doch nothwendig auf einen gewiſſen Zuſammenhang zwiſchen dem Kommen Chriſti und der Aufnahme der Jünger bei ihm hinweiſet, mag derſelbe nun ein innerer oder äußerer ſeyn. Ein ſolcher Zu-

---

hauſen, Meyer, Neander [Geſchichte der Pflanzung ꝛc. II. S. 481 f.]) einſtimmig, welche ſich namentlich gegen die Beziehung jener Ausſprüche Jeſu auf ſein leibliches Wiederſehen der Jünger nach ſeiner Auferſtehung mit Recht ſträubt. Nur de Wette will in Bezug auf 14, 18 mit Lampe, Bengel, Kün-öl einen Doppelſinn annehmen, „ſo jedoch, daß an das leibliche Wiederkommen Jeſu (ſo wie an ſein Kommen zum Gerichte — denn an dieſes wird ja vermöge des von Judas gemachten Einwurfs V. 22 auch gedacht —) nur angeſpielt wird, und der geiſtige Gedanke die Oberhand hat.“ Allein wenn de Wette für die Möglichkeit einer theilweiſen Beziehung jener Worte des Herrn auf ſein Wiederkommen nach der Auferſtehung ſich darauf beruft, daß dieſe letztere nach einer „höheren Anſicht“ nicht bloß Sache der äußeren, ſondern auch der inneren Anſchauung war, ſo ſteht ſehr zu bezweifeln, daß Jeſus und die Apoſtel die Auferſtehung des Herrn je unter dieſem modernen Geſichtspunkt aufgefaßt haben. Und wenn allerdings Judas V. 22 bei den Worten Jeſu an die ſichtbare Paruſie Chriſti denkt, ſo geſchah dieſes eben nur durch ein Mißverſtändniß, welches auch alsbald (V. 23) ſeine Berichtigung erhielt.

ſammenhang aber wäre zwiſchen der Geiſteserfüllung der Jünger durch den Paraklet und ihrer Aufnahme bei dem verherrlichten Chriſtus kaum zu denken, da das letztere weder als nothwendige zeitliche Folge, noch als nothwendige Wirkung, noch als Zweck des erſteren ſich darſtellt. Dieſe Schwierigkeit hat auch wohl Lücke gefühlt, indem er den Gedanken ſo umſchreibt: „Jeder Fortſchritt der geiſtigen Gemeinſchaft und Gegenwart des Erlöſers bei ſeinen Jüngern mehrt die Bürgſchaft, auch nach dem Tode mit ihm im ſeligen Himmelsleben vereinigt zu werden.“ Allein durch eine ſolche Erklärung würde der Begriff des Kommens Chriſti ſeines objektiven realen Gehalts völlig entkleidet und dieſem Ausdrucke ein Sinn untergelegt werden, welchen er gar nicht haben kann. Denn der Fortſchritt der geiſtigen Gemeinſchaft des Erlöſers bei ſeinen Jüngern könnte doch nur höchſtens als Folge ſeines Kommens zu ihnen betrachtet werden, nicht aber als dieſes Kommen ſelbſt. Wir tragen daher kein Bedenken, uns für die patriſtiſche Auslegung zu entſcheiden, nach welcher dieſer Ausſpruch Jeſu von der Paruſie des Menſchenſohnes gedeutet wird — eine Deutung, welche zwar nicht wegen des *πάλιν* (Meyer) — denn dieſes würde auch bei der Erklärung von der Wiederkunft Chriſti im Geiſte ſeinen richtigen Sinn haben —, aber wegen des ganzen Zuſammenhangs hier als nothwendig erſcheint. Wir würden demnach an dieſer Stelle allerdings eine Hindeutung auf die Paruſie Chriſti zu erkennen haben, durch welche ja auch nach dem anderweitigen apoſtoliſchen Glauben (1 Theſſ. 4, 17) eine Vereinigung der Gläubigen und Frommen mit dem Erlöſer vermittelt werden ſollte.*)

*) Vgl. Meyer und de Wette zu Joh. 14, 3. — Weizel, die urchriſtl. Unſterblichkeitslehre in den Theoll. Studd. u. Kritt.

Bei dieſen mehr geiſtigen Vorſtellungen von ſeiner Wiederkunft, oder doch wenigſtens ſehr unbeſtimmten und ſchwankenden Hinweiſungen auf ſeine Parnſie, welche Jeſu im Ev. Joh. in den Mund gelegt ſind, muß es auffallen, daß Johannes ſelber (1 Br. 2, 28; vgl. V. 18: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*) ganz unumwunden von der einſtigen, und zwar bald bevorſtehenden, Offenbarung des Erlöſers bei ſeiner Wiederkunft zum Gericht redet.*) Denn von dieſer Wiederkunft Chriſti zum Gericht iſt ja in der apoſtoliſchen Sprache eben das Wort *παρουσία*, deſſen ſich Johannes hier bedient, recht eigentlich gebräuchlich. Auch leidet der Umſtand, daß der 1. Br. Joh. wohl gewiß nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben iſt, nicht, den Ausdruck nur auf dieſes Faktum zu beziehen. Ferner legt der Evangeliſt dem Erlöſer eine Hindeutung auf ein zukünftiges, aber freilich geiſtiges, Gericht am jüngſten Tage in den Mund (Joh. 12, 48).

Dieſe Ungleichheit in Betreff der Vorſtellungen über die Paruſie Chriſti, welche ſich allerdings aus der Vergleichung des Evangeliums mit den Briefen des Johannes ergiebt, läßt ſich auf eine doppelte Weiſe löſen. Entweder nämlich nimmt man die bloß geiſtige Anſicht, wie ſie ſich meiſt in dem Evangelium darlegt, als die eigentlich johanneiſche an und meint, daß der Apoſtel in ſeinem Briefe ſich an die Anſicht ſeiner jüdiſch geſinnten Leſer akkommodirt und jene Ausdrücke

---

1836. 3 H. S. 638. Die Stelle Joh. 21, 22. 23 iſt wegen der wahrſcheinlichen Unechtheit des ganzen Kap. gar nicht hieher zu ziehen.

*) Die Stelle 3, 2, welche Manche auch hieher beziehen, ſpricht an ſich betrachtet gar nicht von der Paruſie Chriſti. Denn das imperſonell gebrauchte *οὔπω ἐφανερώθη* lehrt, daß das folgende: *ἐὰν φανερωθῇ* eben ſo zu erklären iſt und nicht durch ein aus 2, 28 hinzugedachtes Subjekt (*Χριστός*) ergänzt werden darf.

von der Paruſie Chriſti ſelbſt nicht eigentlich gemeint habe.*) Oder man hilft ſich mit den meiſten Auslegern damit, daß man ſagt, Johannes hat die Reden Chriſti von der Paruſie des Menſchenſohnes nur deßwegen im Evangelium nicht berichtet, weil er mit Grund fürchten mußte, daß er dadurch bei den ideal-gnoſtiſch geſinnten Leſern, für die ſein Evangelium beſtimmt war, Anſtoß erregen würde. Die erſte Anſicht ſcheitert an dem beſtimmten Ausdruck der Stelle im 1. Br. und an der Vergleichung mit 2, 18, nach welcher kein Zweifel ſeyn kann, daß Johannes in dieſen Worten ſeine eigene beſtimmte Erwartung ausgeſprochen habe. Die zweite Anſicht aber würde zu der Annahme einer ſehr bedenklichen Konnivenz des Johannes gegen ſeine Leſer nöthigen**), wie denn überhaupt es immer mißlich iſt, gewiſſe Erſcheinungen in den heiligen Schriften aus Rückſichten abzuleiten, welche die heiligen Schriftſteller auf ihre Leſer genommen hätten. Wir werden uns daher das beregte Verhältniß am beſten ſo erklären, daß wir uns vorſtellen: Johannes war allerdings, eben ſo wie die übrigen Apoſtel, durch die eigenen Reden Jeſu zu dem Glauben an deſſen einſtige ſichtbare Wiederkunft geführt worden. Allein nach dem ganzen idealen Charakter ſeiner religiös-chriſtlichen Richtung legte er bei Weitem mehr Gewicht auf die Wiederkunft Chriſti im Geiſte, durch welche das Werk der Erlöſung in den einzelnen Gläubigen immer mehr ſeiner Vollendung entgegengeführt wurde. Und eben ſo ließ er ſich vermöge des chriſtlichen Standpunkts, auf welchem er ſich befand, indem er des durch Chriſtum ihm verliehenen Lebens ſich klar bewußt war, voll Glaubensfreudigkeit an dem

---

*) S. *Grimm,* de Joann. Christol. caet. p. 135.

**) S. Strauß, a. a. O. II. S. 369 ff.

Heil der Gegenwart genügen und fand ſich ſeltener veranlaßt, ſeinen Blick erſt in die Zukunft zu richten, um von ihr noch eine ſubjektive Vollendung des Heils zu hoffen. Daher erwähnte er im Evangelium auch nur vorzugsweiſe die Reden Jeſu von ſeiner geiſtigen Wiederkunft, und ließ die Idee der Paruſie Chriſti in den Hintergrund treten, wie ſie in ſeinem eigenen Glaubensbewußtſeyn in den Hintergrund getreten war. Nur wo er die letztere als ein wirkſames praktiſches Moment benutzen konnte, wie in der angef. Stelle des 1. Br., da macht er von ihr Gebrauch, doch ſo, daß man ſieht, wie er auch hierbei ſich rein an das Faktum der Wiederkunft Chriſti zum Gericht gehalten und daſſelbe ohne alle ſinnliche Vorſtellungen von der Art ſeines Eintritts und Verlaufs aufgefaßt hat.*)

§. 3.

Verhältniß der johanneiſchen Chriſtologie zu der anderweitigen neuteſtamentlichen Lehre.

Nachdem wir in den vorangehenden §§ die johanneiſche Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti im Zuſammenhange und ohne die Unterſuchung durch Vergleichung mit dem anderweitigen neuteſtamentlichen Lehrbegriff zu unterbrechen, damit nicht der Ueberſichtlichkeit Eintrag geſchähe, dargeſtellt haben, iſt uns noch übrig, behufs einer deutlichen Einſicht in die Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Lehre, das Verhältniß derſelben zu den geſammten neuteſtamentlichen Glaubensanſichten über den betreffenden Punkt in's Licht zu ſetzen. — Wir beginnen zu dem Ende mit der Darſtellung der chriſtologiſchen Vorſtellungen in den ſynoptiſchen

---

*) Vgl. auch Weizel, a. a. O. S. 626 ff.

Evangelien, durch welche wir uns den Weg zur Erkenntniß der betreffenden *Lehre Jeſu* ſelber bahnen, und beſchließen die Unterſuchung mit der Entwickelung der eigenthümlichen *apoſtoliſchen Glaubensanſichten.*

A. Die ſynoptiſchen Evangeliſten.

Laut der Vorrede, welche *Lukas* ſeiner evangeliſchen Darſtellung vorausgeſchickt hat (Luk. 1, 1 — 4), diente im Urchriſtenthume die — mündliche wie ſchriftliche — evangeliſche Verkündigung überhaupt dem chriſtlichen *Unterrichte* (κατήχησις). Dieſe Katecheſe beſtand aber nicht bloß in einem *Berichten*, d. i. in einer rein geſchichtlichen Erzählung und Ueberlieferung*) der evangeliſchen Thatſachen; ſondern ſie gehet darauf aus, zu *bezeugen* oder zu *beweiſen*, daß in der Perſon Jeſu von Nazareth der von Gott verheißene und längſt in Iſrael erwartete Chriſt oder Meſſias erſchienen ſey**), und ſtellt zu dem Ende die charakteriſtiſchen meſſianiſchen Thatſachen aus dem Leben Jeſu zuſammen, um die Menſchen zu dem Glauben an ihn zu führen. So wenigſtens finden wir es in den evangeliſtiſchen Reden in der AG., welche den einfachen urſprünglichen Evangelientypus darſtellen. Demnach haben wir den Charakter des urchriſtlichen Evangeliums als einen *hiſtoriſch-dogmatiſchen* zu bezeichnen.***) — So erſcheint denn die evangeliſche *Katecheſe* als eine eigenthümliche Art der chriſt-

*) In dieſem Sinne kommt allerdings bisweilen das Wort κατηχεῖν vor. AG. 21, 21. 24.

**) Dieſe Bedeutung von *lehren, demonſtriren* — iſt die andere, gewöhnlichere des Worts κατηχεῖν. AG. 18, 25. Röm. 2, 18. 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6.

***) S. *Kuhn*, von dem ſchriftſtelleriſchen Charakter der Evangelien im Verhältniß zu der apoſtoliſchen Predigt und den apo-

lichen Unterweiſung, die ſich einestheils von der evangeliſchen Verkündigung (*κηρύσσειν*, *κήρυγμα*), anderntheils von der chriſtlichen Lehre (*διδάσκειν*, *παρακαλεῖν* u. a.) beſtimmt unterſcheidet. *Κηρύσσειν* nämlich und *κατηχεῖν* ſind inſofern gleichbedeutend, als beide Worte den Akt der evangeliſchen Verkündigung bezeichnen, der von den Apoſteln als Zeugen der meſſianiſchen Thatſachen im Leben Jeſu (vgl. AG. 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39; 13, 31) geübt wird, und durch welchen die Meſſianität Jeſu eben bezeugt werden ſoll. Allein es unterſcheiden ſich beide dadurch, daß das *κηρύσσειν* den Akt der evangeliſchen Verkündigung an ſich, ohne Rückſicht auf deſſen Erfolg bei den Hörern, bezeichnet, während *κατηχεῖν* die Beziehung auf die Wirkung der Predigt, nämlich die Erweckung des Glaubens an Jeſum als den Meſſias bei den Hörern mit involvirt. Die *κατήχησις* wird alſo durch das *κήρυγμα* vollzogen und dieſes verhält ſich zu jener wie das Mittel zum Zweck. Mit der Katecheſe iſt aber der chriſtliche Unterricht noch nicht vollendet. Durch ſie ſollen die Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte nur in einem ſolchen Lichte gezeigt

---

ſtoll. Briefen, in den Jahrbb. für Th. u. chriſtl. Philoſ. 1836. H. 1. S. 35 ff. — Es läßt ſich nicht als Inſtanz gegen das Obige anführen, daß doch Lukas ſeiner eigenen Erklärung im Eingange ſeines Evang. zufolge ein rein hiſtoriſches Intereſſe verfolge. Denn gerade die hiſtoriſch-kritiſche Tendenz, welche er hier verräth, ſetzt ja ſchon ein ziemlich geſteigertes dogmatiſches Intereſſe voraus, weil ſie von dem Beſtreben zeugt, auf der einen Seite nichts zu vernachläſſigen was dazu dienen könnte, in der Perſon Jeſu den Meſſias zu erkennen, und auf der anderen Seite alles aus dem evangeliſchen Unterrichte zu verbannen was als nicht beglaubigt der Wahrheit der evangeliſchen Sache Eintrag thun oder als apokryphiſch die Würde der Perſon Jeſu beflecken könnte.

werden, daß daraus die Verpflichtung erhellet, Jeſum als den Meſſias anzuerkennen; aber dieſer alſo in die Seele geſtreute Saame ſoll weiter den Menſchen zu einer völligen Sinnesänderung, zu einer wahren chriſtlichen Wiedergeburt, zu einem lebendigen Glauben, der ſich die Verheißung des chriſtlichen Heils zueignen darf (AG. 10, 43), und zu dem Anſchließen an die Gemeinde des Herrn führen (AG. 2, 22 bis 36; vgl. V. 38; 3, 13 bis 26; vgl. V. 19; 13, 16 bis 41; vgl. V. 40). Dieſe Entwickelung kann nun theils dem bloßen Leben in der chriſtlichen Gemeinſchaft (*ὁμιλεῖν*) überlaſſen, theils aber auch durch ein anderweitiges erbauendes, parånetiſch-praktiſches Lehren befördert werden, wie wir dieſes in den apoſtoliſchen Briefen antreffen und bald durch *παρακαλεῖν* (AG. 2, 40; 13, 31. 32; 9, 31. 1 Theſſ. 2, 3 u. a.), bald durch *οἰκοδομεῖν* (AG. 9, 31. 1 Kor. 14, 4. 17. 1 Theſſ. 5, 11), oder durch *διδάσκειν*, oder durch *ἐπιστηρίζειν* (AG. 14, 22; 15, 32. 41; 18, 23) u. a. bezeichnet finden. Dieſem mehr erbauenden Lehren gegenüber hat alſo das *κατηχεῖν* den Begriff des mehr vorläufigen, begründenden chriſtlichen Unterrichts und iſt in dieſem Sinne auch immer in der Kirche verſtanden worden.*) Demnach liegt die *κατήχησις* zwiſchen der apoſtoliſchen Predigt (*κήρυγμα*) und dem erbauenden Unterrichte (*παράκλησις*, *οἰκοδομή* u. a.) dergeſtalt in der Mitte, daß ſie durch jene vollzogen wird, ſie ſelbſt aber ihrerſeits wiederum die Grundlage bildet, von welcher die erbauende Lehre ausgehet, um ein wahrhaft chriſtliches Leben im Glauben hervorzubringen.

---

*) So ſtellt z. B. Kyrill von Jeruſalem (Procatech. c. 6) das *κατηχεῖσθαι* als ein *ἔξωθεν περιηχεῖσθαι* dem *ἐνηχεῖσθαι* entgegen.

Hieraus erhellet, in welchem Verhältniſſe die Synoptiker ihrem evangeliſtiſchen Charakter nach zu Johannes ſtehen. Während nämlich jene den Zweck ihrer Schriften auf die evangeliſche Katecheſe beſchränken, hat zwar Johannes dieſe ebenfalls ausüben wollen, allein er hat damit noch den anderen apoſtoliſch=erbauenden Zweck verknüpft (ſ. Einleit. §. 2), und ſtehet ſo in der Mitte zwiſchen den Synoptikern und den Apoſteln, als Verfaſſern der chriſtlichen Lehrbriefe im N. T.

Wir haben nun noch nachzuweiſen, wie die ſynoptiſchen Evangelien ihre katechetiſche Tendenz und ihren hiſtoriſch=dogmatiſchen Charakter im Einzelnen bewähren, indem wir aus ihrer Kompoſition und ganzen Oekonomie die Momente aufzeigen, an welchen, wenn wir zunächſt nach der Anſicht von der Perſon des Erlöſers fragen, die Meſſianität Jeſu zu erkennen iſt. Um uns vorläufig die Geſichtspunkte, welche hierbei hauptſächlich zu faſſen ſind, zu vergegenwärtigen, iſt es dienlich, zuvörderſt den Inhalt des urchriſtlichen apoſtoliſchen *κήρυγμα* überhaupt kurz zu betrachten.

Die Apoſtel machen überall, wo ſie die erſte Kunde von dem erſchienenen Chriſtus zu den Menſchen bringen, darauf aufmerkſam, daß Jeſus von Nazareth als ein mit göttlicher Kraft Ausgerüſteter und mit dem Geiſte Gottes Geſalbter erwieſen ſey: 1) durch ſeine Selbſtdarſtellung, ſeine ſegensreiche und heilvolle Wirkſamkeit, die er auf Erden ausübte, und die vorzugsweiſe aus ſeinen göttlichen Kraftthaten, insonderheit aus den von ihm verrichteten wunderbaren Heilungen erkannt wird (AG. 2, 22; 10, 38); und 2) durch ſeine Schickſale, unter welchen vor Allem ſeine Auferſtehung nach dem leidensvollen Tode hervorragt, die ihn nothwendig als einen Gottgeſandten, als den von Gott ſelbſt beglaubigten Sohn Gottes bezeugen muß (AG. 2, 24; 3, 15.

26; 10, 40; 13, 29 ff.; 17, 31 u. a.). Dieſes Alles würde freilich zunächſt nur beweiſen, daß Jeſus ein ausgezeichneter Gottgeſandter und, wenn auch bei Weitem über alle heilige Männer des A. B. erhaben, doch immer nur ein Prophet geweſen ſey, mächtig durch That und Wort vor Gott und allem Volk. Um daher zu zeigen, daß man die beregten Thatſachen aus dem Leben des Herrn nothwendig als ſpecifiſch meſſianiſche anerkennen und Jeſum als den erſchienenen Chriſt achten müſſe, vollenden die Apoſtel ihren Glaubensbeweis dadurch, daß ſie mit beſonderem Fleiße nachweiſen, wie alle jene Thatſachen ſich als Erfüllungen der von den heiligen Propheten des A. B. ausgeſprochenen meſſianiſchen Weiſſagungen darſtellen, ſo daß man nicht umhin könne, in Jeſu den von Gott ſeinem Volke Iſrael verheißenen Meſſias zu verehren (AG. 2, 23. 25 ff.; 3, 18. 22 ff.; 10, 43; 13, 29. 30 ff. u. a.). — Ein Einwand gegen dieſen Beweis könnte davon hergenommen werden, daß ja Jeſus, während er auf Erden lebte, keineswegs im Stande war, das herrliche meſſianiſche Reich in ſeinem Glanze aufzurichten, ſondern im Gegentheil den Verfolgungen ſeiner Feinde erlag und am Kreuze ſterben mußte (vgl. 1 Kor. 1, 18. 23. Gal. 5, 11. Phil. 3, 18). Aber ein ſolcher Einwand wird von den Apoſteln ſogleich dadurch abgeſchnitten, daß ſie zeigen, wie ſelbſt die ſchwere Sünde, welche die Juden durch die Hinrichtung des Heiligen Gottes begangen haben — welcher Frevel übrigens den Juden gegenüber mit großer Weisheit entſchuldigt und nur der Unwiſſenheit des Volks zugeſchrieben wird (AG. 13, 27) —, nur dazu hätte dienen müſſen, den Rathſchluß Gottes zu erfüllen (AG. 2, 23). Statt alſo den Glauben an die meſſianiſche Dignität Jeſu zu untergraben, befeſtigt ihn vielmehr dieſe Thatſache. Denn eines theils ward ja darin, daß Jeſus als ein

Gerechter und Führer zum Leben unſchuldig ermordet wurde (AG. 13, 28; 2, 14. 15), nur der Kampf klar, welcher nothwendig zwiſchen dem Licht und der Finſterniß, zwiſchen dem Heiligen und dem ſündigen Weſen der Welt, ſtatt finden muß; und anderntheils hat ſich ja in der Auferſtehung Jeſu von den Todten der Sieg des Guten über das Böſe, des Heiligen über die Sünde, abgebildet, ſo daß man keineswegs an dem Aufrichten des göttlichen Reichs auf Erden zu verzweifeln, ſondern das Beſtehen deſſelben in dem höheren göttlichen Leben der Gläubigen und der inneren geiſtigen Gemeinſchaft der Heiligen anzuerkennen hat.

Dieſer Hauptinhalt der urſprünglichen evangeliſchen Verkündigung iſt denn auch in unſeren ſynoptiſchen Evangelien, in einem jeden nach einem beſtimmten Plane und nach eigenthümlicher Anordnung, durchgeführt. Ihren hiſtoriſchen Charakter bewähren dieſe Evangelien dadurch, daß ſie ſämmtlich ihren Hauptzweck zu erreichen ſuchen durch eine mehr oder minder ausführliche, bald mehr an den wahren geſchichtlichen Verlauf ſich anſchließende chronologiſche, bald mehr eine gewiſſe Freiheit der Kompoſition in Anſpruch nehmende geſchichtliche Darſtellung des Lebens Jeſu. Denn wie ſehr auch die Synoptiker theils in der Stellung der einzelnen Begebenheiten, theils in der Angabe der dieſelben begleitenden Umſtände, theils in der Anzahl der einzelnen evangeliſchen Geſchichten, welche ſie erzählen, von einander abweichen mögen, ſo ſtimmen ſie doch ſämmtlich darin überein, daß ſie 1) eine evangeliſche Vorgeſchichte zur Vorbereitung auf das öffentliche Auftreten Jeſu als des Meſſias geben (Matth. 1, 1 bis 4, 11; Mark. 1, 1—13; Luk. 1, 1 bis 4, 13); hierauf 2) das meſſianiſche Wirken Jeſu in Galiläa*)

*) Nur Lukas erweitert hier den Schauplatz der evangeliſchen

beſchreiben (Matth. 4, 12 bis 18, 35; Mark. 1, 14 bis 10, 52; Luk. 4, 14 bis 19, 28), und daran endlich 3) die Erzählung von den letzten Schickſalen Jeſu, von ſeinem Einzuge in Jeruſalem, von ſeinem Leiden und Tode, von ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt anſchließen (Matth. 19, 1 bis 28, 20; Mark. 11, 1 bis 16, 20; Luk. 19, 29 bis 24, 53).

Dieſe durch die Geſchichte ſelbſt bedingte Eintheilung iſt aber ſo durchgeführt, daß ihr auch eine dogmatiſche Bedeutung verliehen iſt. Denn die evangeliſche Vorgeſchichte, welche Matthäus und Lukas mit der Kindheitsgeſchichte Jeſu beginnen, um ſogleich an den denkwürdigen ſie begleitenden Umſtänden den Charakter des Heilandes aufzuzeigen, und durch Beſchreibung der Taufe Jeſu durch Johannes und der Verſuchung des Herrn in der Wüſte — dieß letztere in Uebereinſtimmung mit Markus — vollenden, umfaßt alle die Veranſtaltungen, welche Gott getroffen hat, um ſeinen Geſalbten zu dem Berufe, zu dem er ihn erkoren hatte, zu befähigen und ihn ſchon vorläufig, vor ſeinem eigenen Wirken unter den Menſchen, vor der Welt als den Meſſias zu dokumentiren. — In dem zweiten der bezeichneten Abſchnitte wird die Selbſtdarſtellung Jeſu als des Meſſias nach den beiden Momenten des Wunderthuns und des Lehrens (λόγος καὶ ἔργον, Luk. 24, 19) geſchildert, indem bald einzelne Beiſpiele des einen oder des anderen der Reihe nach erzählt werden, bald aber auch das meſſianiſche Wirken des Herrn ſummariſch durch die Erwähnung des Lehrens und Heilens umſchrieben (Matth. 4, 23; 9, 35. Luk. 5, 15.

Geſchichte, indem er in dem ihm eigenen Berichte von der Reiſe Jeſu nach Jeruſalem (9, 51 ff.) die Wirkſamkeit des Herrn auch in außergaliläiſchen Gegenden ſchildert.

17; 6, 17. 18; 9, 2. 6. 11 u. a.) und überhaupt darauf aufmerkſam gemacht wird, wie in dieſen meſſianiſchen Thatſachen ſich die Jeſu zu Theil gewordene göttliche Ausrüſtung (ἐξουσία) zu Tage lege. Es erſcheint ſomit in dieſem Theile der ſynoptiſchen Evangelien der Meſſias in ſeinem Verhältniſſe zur Welt im Allgemeinen, und es wird auch ausdrücklich auf den Eindruck hingewieſen, welchen das meſſianiſche Wirken des Herrn auf die Zeugen deſſelben machte. Dieſer Eindruck war, im Ganzen genommen, ein günſtiger bei dem Volke. Man bewunderte ihn wegen ſeiner großen, außerordentlichen Kraftthaten und wegen der Gewalt ſeiner Rede und Lehre und legte dadurch ein kräftiges Zeugniß für ſeinen außerordentlichen prophetiſchen Charakter ab (Matth. 4, 24; 7, 28; 9, 26. 31. Mark. 1, 22. 28. 45; 5, 20; 7, 36. Luk. 4, 32. 37; 5, 15; 7, 17; 8, 39). Allein demungeachtet fehlte es auch nicht an Hartherzigkeit und Verſtocktheit, welche den Herrn und ſeine Lehre verkannte und verwarf (Matth. 11, 20; 13, 53—58. Luk. 4, 28). Vorzüglich aber waren es die Phariſäer und Volksoberſten, welche ſchon in dieſer Periode Anſtoß an dem Betragen des Herrn nahmen und durch die Art, wie ſie ihn öfters darüber zur Rede ſetzten, ihre eigene Heuchelei und Herzenshärtigkeit bethäthigten. (Matth. 9, 11 [Mark. 2, 16. Luk. 5, 30]; 12, 2. 14 ff. 24; 15, 1 [Mark. 7, 1]; 16, 1 [Mark. 8, 11] u. a.). — In der dritten Abtheilung endlich wird die große Kataſtrophe geſchildert, in welcher die meſſianiſche Beglaubigung Jeſu zu ihrem Gipfelpunkte geführt wird. Es erſcheint hier Jeſus vorzugsweiſe in Kolliſion mit dem ihm feindlichen Weltprincipe. Die Phariſäer und Oberen des jüdiſchen Volks wagen erſtlichere Angriffe auf den Heiland und ſuchen ihn durch mancherlei Schlingen, welche ſie ihm voll Argliſt und Schlauheit legen, zu fangen. Aber ſiegreich weiß

der Herr jene Angriffe abzuſchlagen und ihre böſen Anſchläge zu nichte zu machen (Matth. 21, 23 bis 22, 46. Mark. 11, 27 bis 12, 37. Luk. 20, 1—44). Bei dem Volke ſteigt er in Anſehen, und mit frommer Begeiſterung nimmt dieſes Gelegenheit, ihn feierlich und öffentlich als meſſianiſchen König in der heiligen Stadt zu begrüßen (Matth. 21, 1 bis 11. Mark. 11, 1—10. Luk. 19, 29—44). Aber der Haß der Welt wächſt, und die heuchleriſchen Phariſäer wiſſen das Volk auf ihre Seite zu bringen und ſchlagen, indem ſie dadurch wider Wiſſen und Willen den göttlichen Rathſchluß (δεῖ Matth. 16, 21 [Mark. 8, 31. Luk. 9, 22]; 26, 54. Luk. 17, 25; 22, 37; 24, 7. 26. 44. 46) vollziehen, den Heiligen Gottes an's Kreuz. Da aber erweckt Gott Jeſum von den Todten und erweiſet ihn dadurch kräftiglich als ſeinen Sohn vor aller Welt, welcher von nun an, aufgehoben in den Himmel, als ein geiſtiger Herr und König in ſeiner Gemeinde herrſchet allezeit (Matth. K. 26 bis 28. Mark. K. 14—16. Luk. K. 22—24).

Vergleichen wir mit dieſer äußerlichen hiſtoriſchen Darſtellung und Anordnung des Evangeliums, wie wir ſie bei den Synoptikern finden, die oben bei Johannes nachgewieſene, ſo ſehen wir leicht, daß es jenen wie dieſem hauptſächlich darauf ankam, das Uebermächtige, Erſtaunen und Verwunderung Erregende, in der Erſcheinung Jeſu zur Anſchauung zu bringen. Nur in der Art und Weiſe, wie ſie die Anfeindung und Verwerfung Jeſu von Seiten der Welt darſtellen, gehen die beiderſeitigen Evangeliſten in Etwas auseinander. Während nämlich die Synoptiker einfach zeigen, daß der Größe und Erhabenheit des Meſſias durch die Verkennung, die er erfahren mußte, nichts benommen werde, dieſelbe vielmehr mit in dem Rathſchluß Gottes gelegen habe, ſo ſtellt ſich dem Johannes auf ſeinem Standpunkte einer

reichlicheren chriſtlichen Erfahrung jenes Verhältniß des Meſſias zur Welt nicht bloß von ſeiner teleologiſchen Seite als etwas Nothwendiges dar, ſondern es erſcheint ihm auch als etwas mit ſeiner eigenthümlichen Idee von der κρίσις (vgl. Joh. 1, 10. 11) Zuſammenhängendes, indem dadurch die Kinder der Welt als ſolche offenbar wurden. Dieſes iſt denn auch der Grund, warum Johannes ſchon im erſten Theile ſeiner geſchichtlichen Darſtellung häufiger auf das gegenſätzliche Verhältniß Chriſti zur Welt hinweiſet, als die Synoptiker, und deſſen um ſein ſelbſt willen Erwähnung thut, während die Synoptiker darauf nur Rückſicht nehmen wegen der Reden Jeſu oder der Begebenheiten, die ſich an die Aeußerungen der feindſeligen Geſinnung der Welt gegen Jeſum knüpfen.*)

Größer aber ſtellt ſich die Verſchiedenheit zwiſchen Jo-

*) Wenn Strauß, a. a. O. S. 683 ff., den in der bezeichneten Darſtellung von dem Verhältniſſe der Welt zu Chriſto bei Joh. ſich zu Tage legenden Pragmatismus, der Darſtellung der Synoptiker gegenüber, als einen gemachten d. h. geſchichtlich nicht begründeten bezeichnet, ſo wird ihm dieſes nur dadurch möglich, daß er annimmt, Joh. ſtelle das Entkommen Jeſu aus den Nachſtellungen ſeiner Feinde als etwas Uebernatürliches dar. Allein dieſe Annahme könnte ſich nur auf 8, 59, und hauptſächlich auf die letzten Worte dieſes V.: διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν· καὶ παρῆγεν οὕτως — gründen. Abgeſehen aber davon, daß bekanntlich dieſe Worte kritiſch höchſt verdächtig ſind, könnten ſie doch, falls ſie echt ſind, wenn man ſie mit dem vorhergehenden: Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη — in Einklang bringen will, keinen anderen Sinn haben als den, Jeſus, der, als die jüdiſchen Volksoberen (οἱ Ἰουδαῖοι, im johanneiſchen Sinne) Steine gegen ihn aufhoben, ſich unter der Volksmenge verloren habe (ἐκρύβη), ſey unter dem Schutze dieſer Volksmenge mitten durch die wüthenden Feinde hindurch aus dem Tempel gegangen. Und wo bleibt dann das Wunderbare oder Uebernatürliche bei dieſem Hergang?

hannes und den Synoptikern dar, wenn wir auf das durch ihren dogmatiſchen Charakter bedingte didaktiſche Element achten, welches in den Reden Jeſu liegt. Denn abgeſehen von ihrer formalen Differenz unterſcheiden ſich die ſynoptiſchen Reden Jeſu auch durch ihren Inhalt bedeutend von den johanneiſchen. Wenn z. B. dieſe ſich in gleicher Weiſe als Selbſtzeugniſſe Jeſu über ſeine Perſon, wie als Belehrungen über Art und Weſen ſeines Werkes geben, ſo tritt in jenen die Rückſicht auf die Perſon des Meſſias gegen die Rückſicht auf deſſen Werk in der Stiftung des Reichs Gottes ſehr in den Hintergrund. Daher ſind denn die ſynoptiſchen Reden des Herrn als Selbſtzeugniſſe über ſeine Perſon (*μαρτυρία*) betrachtet, von weit geringerer Bedeutung als die johanneiſchen. Das was in dieſer Hinſicht Jeſus ſelbſt von ſich ausſagt, kommt etwa auf folgendes hinaus. 1) Er erklärt ſich für den im A. T. verheißenen Meſſias, wie er ſchon längſt von den Juden erwartet war. Dieſes erkennt man hauptſächlich daraus, daß er, um ſeine göttliche Sendung zu bezeichnen, von ſeinem Erſcheinen und Wirken ſo häufig des Ausdrucks ſich bedient, daß er gekommen ſey (*ἦλθον*). Der Ausdruck *ἔρχεσθαι* iſt ja nämlich eben der gebräuchliche, wenn von dem Erſcheinen der Propheten und heiligen Männer Gottes die Rede iſt. Daher iſt denn *ὁ ἐρχόμενος* geradezu Bezeichnung des Meſſias (Matth. 11, 3 [Luk. 7, 20. 21]; 21, 9 [Mark. 11, 9. Luk. 19, 38]). Sodann aber liegt daſſelbe auch in denjenigen Ausſprüchen, in welchen ſich Jeſus als Stifter des Gottesreichs darſtellt (Matth. 4, 17. Luk. 17, 21 u. a.), oder in welchen er Zeichenforderungen zurückweiſet (Matth. 12, 38 ff. [Luk. 11, 29 ff.]; 16, 1 ff. Mark. 8, 11 ff. u. a.) und ſich zu ſeiner Beglaubigung auf ſein Wirken im Ganzen beruft (Matth. 11, 2—5; vgl. Luk. 4, 18 f.). —

2) In Bezug auf die ihm als ſolchem zukommende Würde nimmt er einen Vorzug vor allen ausgezeichneten Werkzeugen der Theokratie im A. B. in Anſpruch. Er iſt mehr, denn die Propheten (Matth. 12, 41 [Luk. 11, 32])*); mehr als die theokratiſchen Könige, David und Salomo (Matth. 22, 41 ff. [Mark. 12, 35 ff. Luk. 20, 41 ff.]; 12, 42 [Luk. 11, 31]; und ſeine Lehre, als eine göttliche Offenbarung, übertrifft an Wahrheit und Auktorität alle altteſtamentlichen Lehroffenbarungen. Vgl. das: ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη (τοῖς ἀρχαίοις) — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Matth. 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43**). — 3) Das in ihm wirkſame Princip ſeiner göttlichen Offenbarungen, aus welchem ſeine Lehre wie ſeine Wunderthaten ſtammen, iſt der Geiſt Gottes (πνεῦμα θεοῦ Matth. 12, 28), welcher als eine göttliche Kraft (vgl. Luk. 11, 20: ἐν δακτύλῳ θεοῦ) ihn beſeelt und treibt. — 4) Kraft dieſer Verbindung mit

---

*) Hieher läßt ſich auch Matth. 11, 9—11 [Luk. 7, 26—28] ziehen. Denn wenn ſchon der Täufer über alle prophetiſche Hoheit des A. T. ſo hervorragt, ſo muß es Chriſtus, deſſen Vorläufer jener iſt, um ſo mehr.

**) In dieſen Stellen iſt wohl mit Tholuck (Ausleg. der Bergpred. S. 158 ff. 1 A.) der dat. τοῖς ἀρχαίοις keineswegs als ablat. zu faſſen, wie die meiſten neueren Ausleger thun, die dann ἀρχαῖοι = Geſetzeslehrer nehmen; ſondern es iſt dieſes Wort von den im A. B. lebenden Iſraeliten zu verſtehen. Für dieſe Erklärung ſpricht unter den gewöhnlich geltend gemachten Gründen (ſ. auch de Wette zu Matth. 5, 21) vorzüglich das, daß nach der anderen Deutung eine große Zweideutigkeit in der Formel ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις liegen würde, und dann die Analogie von Matth. 19, 8. 9. Als Gegenſatz zu ἐγὼ δέ würde man dann das in ἐῤῥέθη latitirende Subjekt, den nicht bloß durch Moſes, ſondern überhaupt durch alle Organe der göttlichen Offenbarung im A. T. redenden Geiſt Gottes, zu denken haben.

Gott durch den Geiſt Gottes, welcher als ein göttliches Lebensprincip in ihm waltet, bekennet Jeſus, daß er Anſpruch auf den Namen des Sohnes Gottes habe (Matth. 16, 16. 17; 26, 64 [Mark. 14, 62]). — 5) Als ſolchem iſt ihm vom Vater Alles übergeben, und er allein kennet den Vater (Matth. 11, 27 [Luk. 10, 22]; vgl. Matth. 28, 20), ja er darf ſich gewiſſermaßen mit Gott identificiren (Matth. 10, 40). — 6) Der ihm als dem Sohne Gottes zukommenden äußerlichen Hoheit und Glorie iſt zwar Jeſus während ſeines irdiſchen Wirkens entkleidet, in welchem er ſich vorzugsweiſe in dem Charakter des Menſchenſohnes (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) darſtellt; allein einſt wird er ſich, zur Rechten Gottes erhoben, in ſeiner himmliſchen Glorie der Welt offenbaren (Matth. 26, 64 [Mark. 14, 62]; vergl. Matth. 16, 27. Luk, 9, 26).

Sammeln wir nunmehr die in den ſynoptiſchen Evangelien zerſtreuten Züge, die uns erkennen laſſen, unter welchen Geſichtspunkten die Erſcheinung des Heilandes in denſelben aufgefaßt iſt.

Die Vorſtellung von der Perſon Jeſu und der Bedeutung ſeiner Erſcheinung im Ganzen, welcher die Synoptiker folgen, iſt ausgeſprochen in der allgemeinen volksthümlichen Idee des Meſſias, welche man in Jeſu verwirklicht ſah. Da nach dem jüdiſchen Volksglauben der Meſſias, als Wiederherſteller einer blühenden und glanzvollen Theokratie, aus dem Geſchlechte David's ſtammen ſollte (Joh. 7, 42), ſo ward denn in der Möglichkeit, Jeſum als einen Sprößling dieſes königlichen Geſchlechts zu erweiſen, ein vorzügliches Zeugniß ſeiner Meſſianität gefunden (vergl. die beiden, wiewohl von einander abweichenden, Genealogien Matth. 1, 1 ff. und Luk. 3, 23 ff.).*)

---

*) Lukas führt jedoch nach ſeiner univerſaliſtiſcheren Richtung

Daher iſt denn auch bei den Synoptikern der Name Davidsſohn (*υἱὸς Δαυίδ*), welcher ſich bei Johannes niemals findet, die ſtehende charakteriſtiſche Bezeichnung Jeſu als des Meſſias (Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15; vergl. 22, 42. Mark. 10, 47. 48; 12, 35. Luk. 18, 38. 39; 20, 41). Die Beglaubigung dieſer meſſianiſchen Würde Jeſu wird vorzüglich in der Uebereinſtimmung des Lebens und der Geſchicke des Herrn im Einzelnen mit altteſtamentlichen prophetiſchen Verkündigungen gefunden. Dieſe Art der Beweisführung iſt unter den Synoptikern vorzüglich bei Matthäus vorherrſchend; vgl. 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 13—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 34. 35; 21, 4. 5; 27, 9, 10.

Die Jeſu als dem Sohne Davids zukommende Würde wird nach den Synoptikern ebenfalls in den beiden Momenten der *παρουσία* und der *δύναμις* erkannt. Da nämlich der Meſſias in einem ausgezeichneten Verhältniſſe zu Gott ſtehend gedacht wird und ſich durch ihn Gott in eminentem Sinne der Welt offenbart, ſo muß auch irgend ein göttliches Element ihm einwohnen, durch deſſen Beſitz er ſich über die Sphäre des Menſchlichen erhebt. Dieſes iſt der heilige Geiſt (*πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τοῦ θεοῦ*), mit welchem Jeſus erfüllt ward bei der Taufe durch Johannes (Matth. 3, 16 [Mark. 1, 10. Luk. 3, 22]; vgl. Matth. 12, 18. Luk. 4, 18), und welcher das Princip ſeines Lebens und Wirkens bildete (Matth. 4, 1 [Mark. 1, 12. Luk. 4, 1]; vergl. Luk. 4, 14. Matth. 12, 28; vergl. Luk. 11, 20). Indem dieſer heilige Geiſt ſchon bei der Erzeugung

---

die Genealogie Jeſu bis auf Adam zurück, wodurch er wohl Chriſtum als den zweiten Adam (vgl. die Ausll. zu Röm. 5, 12 ff.) darſtellen will.

Jeſu mit thätig gedacht ward (Matth. 1, 18. 20. Luk. 1, 35), wurde auch eine beſondere göttliche, heilige Beſtimmtheit der ganzen Natur und des Weſens Jeſu angenommen (τὸ γεννώμενον ἅγιον, Luk. a. a. O.), kraft welcher dem Erlöſer der Name Sohn Gottes zukam (Luk. 1, 35. Matth. 3, 17 [Mark. 1, 11. Luk. 3, 22]; 17, 5 [Mark. 9, 7. Luk. 9, 35]). Wenn nach dieſen Andeutungen der gemeine Glaube des Urchriſtenthums ſich in der Ueberzeugung ausſprach, daß Jeſus der Sohn Gottes ſey (vergl. AG. 8, 37; 9, 20), ſo hat man dieſen Ausdruck in einem anderen als jenem bloß theokratiſchen Sinne zu verſtehen, in welchem er unter den Juden zur Zeit Jeſu gewöhnlich war (ſ. oben §. 1 dieſ. Abſchn.). Wenn auch die Synoptiker ſich noch nicht zu dem ausgebildeten metaphyſiſchen und dogmatiſchen Begriff vom Sohne Gottes erhoben hatten, wie wir ihn bei Johannes fanden, ſo müſſen ſie in demſelben doch ſchon die Idee eines gewiſſen weſentlichen Zuſammenhangs zwiſchen Gott und Chriſto gefunden haben. Dieſes ſprechen ſie wenigſtens ſymboliſch aus, indem nach ihrer Darſtellung die Würde Jeſu als des Gottes-Sohnes bedingt war einmal durch die Erzeugung Jeſu durch die Kraft des heiligen Geiſtes und dann durch die bleibende Geiſtesmittheilung an ihn bei der Taufe im Jordan. Denn zum Zeichen, daß die himmliſche Stimme, welche Jeſum als Sohn Gottes darſtellte, Wahrheit rede, ſah man ja eben den Geiſt Gottes auf den Heiland herabſchweben und auf ihm bleiben. Es erſcheint demnach der heilige Geiſt als das Band, welches Jeſum theils ſeinem phyſiſchen Weſen, theils ſeiner ethiſchen Natur nach bleibend und ſtetig mit Gott verknüpfte. Den Uebergang zu dieſer Bedeutung des Namens Sohn Gottes konnte theils der mehr moraliſche Sinn deſſelben bilden, nach welchem er, von Menſchen gebraucht, das Verhält-

niß der Geiſteseinheit mit Gott bezeichnet (Matth. 5, 9. 45; vgl. Luk. 6, 35)*), theils der mehr phyſiſche, in welchem er auf die Engel (בְּנֵי אֱלֹהִים) übertragen ward (vgl. Luk. 20, 36). — Daß aber Jeſus kraft derſelben Würde auch mit einer himmliſchen Glorie umgeben gedacht wurde, die nur unter ſeiner äußeren niedrigen Erſcheinung verhüllt war, erhellet aus der Erzählung der Synoptiker von der Verklärung des Herrn, durch welche ihnen wenigſtens momentan die Herrlichkeit Jeſu als des Sohnes Gottes offenbar wurde.**) — Die Jeſu einwohnende Kraft des heiligen Geiſtes, welche ſeine Gottesſohnſchaft bedingt, iſt aber auch, inſofern ſie in ihm als wirkſam gedacht wird, die Bedingung ſeiner meſſianiſchen Lebensäußerungen, in welchen ſein Verhältniß *zur Menſchheit* erkannt wird. Dieſes meſſianiſche Wirken Jeſu beſtehet aber außer den beiden Momenten des *Worts* und der *That*, des *Lehrens* (*εὐαγγελίζεσθαι*) und *Heilens* (Matth. 11, 5 [Luk. 7, 22]; Luk. 4, 19; 24, 19); auch noch in der Sündenvergebung, die er den Menſchen erwirkt (Matth. 1, 21. Luk. 1, 76 f. AG. 2, 36 ff.; 3, 17—19; 5, 31; 13, 38; 26, 18), und in dem Richteramte, welches er einſt über die Welt ausüben wird (Matth. 25, 31 ff.); und inſofern alles dieſes der Meſſias, als der von Gott mit ſeinem Geiſte Geſalbte, durch die Kraft dieſes Geiſtes vollbringt, wird ihm eine eigenthümliche göttliche *Machtausrüſtung* (*ἐξουσία*) zugeſchrieben (Matth. 7, 29 [Mark. 1, 22]; 9, 6, 8 [Mark. 2, 10. Luk. 5, 24]; Mark. 1, 27 [Luk. 4, 32. 36]; vgl. Matth. 21, 23 ff.

*) S. *Tholuck*, Auslegung der Bergpr. S. 108 ff.

**) Vergl. *Rettberg*, l. l. p. 51—61 und *Reinecke*, de constanti et aequabili Jesu Christi indole et ingenio caet. p. 38 bis 41.

[Mark. 11, 28. Luk. 20, 2])*), durch welche er ſich vor allen anderen Menſchen auszeichnet und ſich überhaupt über die Sphäre des Menſchlichen erhebt (Matth. 7, 29; οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς — Mark. 2, 12. Luk. 5, 26. — Matth. 9, 33. — Luk. 7, 16. — Matth. 13, 54 ff. [Mark. 6, 2 ff. Luk. 4, 22]).**)

Was nun aber zweitens die Vorſtellung der Synoptiker von dem Werke Jeſu betrifft, ſo iſt dieſelbe ausgeſprochen in der ebenfalls volksmäßigen Idee des Reichs Gottes oder Himmelreichs, als deſſen Verkündiger und Stifter ſich Jeſus den Zeitgenoſſen darſtellt (Matth. 4, 17 [Mark. 1, 14. 15. Luk. 4, 15 ff. vgl. V. 43]. — Matth. 4, 23; 9, 35; 12, 28 [Luk. 11, 20]. — Matth. 13, 11 [Mark. 4, 11. Luk. 8, 10]. Luk. 8, 1; 17, 20 f. u. a.), und in welchem Vergebung der Sünden (ſ. die oben angef. Stellen) und Heil (σωτηρία, Matth. 18, 11. Luk. 9, 56;

---

*) Ἐξουσία unterſcheidet ſich von δύναμις ſo, daß dieſes das innerlich in der Natur eines Dinges ſelber begründete Princip ſeiner Wirkſamkeit, die Kraft, jenes (kraft ſeiner Etymologie von ἔξεστι) die Jemanden von Außen durch irgend eine Auktorität verliehene Macht, die nicht ſchon in ſeinem Weſen an ſich begründet iſt, bedeutet. Nun war zwar das Princip des Geiſtes für Jeſum nach ſeiner höheren Würde allerdings etwas Natürliches, in dieſer ſeiner höheren Würde Begründetes, und kann deßhalb auch unter den Begriff der δύναμις fallen. Allein im Vergleich mit allen anderen Menſchen war es etwas Uebernatürliches, Außerordentliches, weil es keinem Anderen in ſolchem Maaße zukam (vergl. Joh. 7, 40. 46); daher es richtig als ἐξουσία bezeichnet wird.

**) Sonach fehlt es bei den Synoptikern eben ſo wenig wie bei Johannes an der Hervorhebung des Kontraſtes, welcher zwiſchen Chriſtus und den Menſchen im Allgemeinen ſtatt finde.

19, 10) den Menſchen geboten wird, die bisher in dem Zuſtande des Verderbens (ἀπώλεια) ſich befanden.

Fragen wir nun, welches die eigentlich heilskräftigen Momente in der Wirkſamkeit Chriſti ſeyen, durch die der Eintritt und die Vollendung des Reichs Gottes bedingt iſt, ſo müſſen wir auch nach den ſynoptiſchen Evangelien das Wirken des Menſchenſohns während ſeiner gegenwärtigen, irdiſch=zeitlichen Erſcheinung von ſeinem zukünftigen nach der Paruſie unterſcheiden.

In dem gegenwärtigen, irdiſch=zeitlichen Wirken des Heilandes wird der thätigen Seite deſſelben die meiſte Wichtigkeit beigelegt. Durch dieſelbe wird nämlich die Idee des Reichs Gottes auf Erden verwirklicht; in ihr ſtellt ſich die Erſcheinung des Reichs Gottes thatſächlich dar. Denn wenn das Weſen und der geiſtige Charakter des Reichs Gottes, welcher darin beſteht, daß das äußerlich Geringe, Niedrige, Demüthige und Verachtete innerlich erhoben und verherrlicht werden ſoll (Matth. 5, 3—11; vgl. Luk. 6, 20—23), ſymboliſch dadurch bezeichnet wird, daß mit dem Eintritt der heilvollen Periode der Eintritt des angenehmen Jahrs des Herrn ſtatt finden ſolle, in welchem eine Erlöſung (Luk. 1, 68) des Volks, eine Befreiung der Gefangenen, eine Heilung der Blinden, eine Tröſtung der Armen, eine Erquickung der Geſchlagenen die Menſchen erfreuen werde (Luk. 4, 18; vgl. Jeſa. 61, 1; 58, 6; 62, 7): ſo iſt ja dieſe Hoffnung durch Chriſti Wirken erfüllt (Matth. 11, 5 u. Parallelſt.) und in ſeiner Perſon thatſächlich das Reich Gottes in die Welt eingetreten (Luk. 11, 20). Dieſes zeigt ſich in den beiden Momenten des Lehrens, Verkündigens des Reichs Gottes, und Wunderthuns oder Heilens, nach welchen von den Synoptikern, von einem jeden auf verſchiedene und eigenthümliche Weiſe, die Wirkſamkeit des Herrn geſchildert

wird. Bei Matthäus iſt die lehrende und wunderthätige Wirkſamkeit Chriſti ſo ziemlich in gleichem Maaße, und zwar geſondert, zur Darſtellung gebracht, ſo daß durch gewiſſe Abſchnitte hindurch Jeſus ausſchließlich als Lehrer (Kap. 5 bis 7; 10; 13; 23 bis 25), durch andere wieder faſt ausſchließlich als Wunderthäter oder überhaupt durch ſeine ganze göttliche und übermächtige Erſcheinung auf das Volk wirkender Prophet (Kap. 8 bis 9; 11 bis 12; 14 bis 22) geſchildert wird. Bei Lukas finden wir ebenfalls beide Momente des meſſianiſchen Wirkens Jeſu in gleicher Weiſe berückſichtigt, doch ſo, daß beides nicht, wie bei Matthäus, äußerlich und immer maſſenweiſe neben einander, ſondern in einander verwoben und gemiſcht erſcheint, wie es der chronologiſche Gang der Geſchichte, welchen dieſer Apoſtel befolgt, mit ſich bringt. Markus endlich hat das Element der Lehre auffallend vernachläſſigt und es kaum in einigen Parabeln Jeſu, die er berichtet (4, 1—34), oder in der kurzen Inſtructionsrede an die Apoſtel (6, 7—13), oder in einzelnen Verkündigungen von dem Schickſale Jeſu und ſeiner Bekenner (8, 34 ff.; 10, 32 ff.) und von der Paruſie des Herrn (13, 5—37) als ſelbſtſtändigen Beſtandtheil ſeiner evangeliſchen Schrift hervortreten laſſen. Vielmehr hat dieſer Evangeliſt faſt allein den hiſtoriſchen Stoff des apoſtoliſchen κήρυγμα zur Darſtellung gebracht.

Was nun zuerſt die wunderthätige Wirkſamkeit Jeſu anlangt, ſo ſcheint es in den Andeutungen, welche die vorhin angeführten Stellen enthalten, zu liegen, daß die wunderbaren Werke Jeſu, ſofern ſie in Heilungen und wohlthätigen Handlungen beſtehen, gleichſam als die äußere leibliche Seite des inneren geiſtigen Heils, das in dem Reiche Gottes erwirkt werden ſoll und das hauptſächlich in dem Bewußtſeyn der Sündenvergebung erkannt wird (Matth. 9, 6

[Mark. 2, 10. Luk. 5, 24]), betrachtet werden. Sofern ſie aber zugleich Zeugniß ablegten von der göttlichen Kraft des Geiſtes in Jeſu, durch welche ſie eben gewirkt wurden (Luk. 5, 17; 6, 19; vgl. 11, 20. Matth. 12, 28), beſtätigten ſie auch die meſſianiſche Würde des Herrn, der wegen der ihm zu Theil gewordenen Salbung mit dem heiligen Geiſte als Stifter des Gottesreichs angeſehen werden muß (Luk. 4, 18 ff.). — Was ſodann die Lehrthätigkeit des Heilandes betrifft, ſo bewährt ſich ihr meſſianiſcher Charakter und ihre Bedeutung für das Reich Gottes ſchon durch die Beſchaffenheit der Schüler und Hörer, die ſich Jeſus erwählet und dadurch zu künftigen Bürgern des Himmelreichs beſtimmt hat. Denn indem er bekennt, daß er gekommen ſey, die Sünder, und nicht die Gerechten, zur Buße zu rufen (Matth. 9, 13 [Mark. 2, 17. Luk. 5, 32]) und ſelig zu machen was verloren iſt (Matth. 18, 11. Luk. 9, 56; 19, 10), erfüllt er ja die Beſtimmung des Meſſias, den Armen und Gedrückten das Evangelium zu verkündigen (Luk. 4, 18. Matth. 11, 5). Vorzüglich aber erhellet die meſſianiſche Bedeutung der Lehre Jeſu aus ihrem Gegenſtande und ihrem Inhalte. Ihr Gegenſtand nämlich war ja ausſchließlich das Reich Gottes (Matth. 4, 17. 23; 9, 35. Luk. 9, 11 u. a.) und als Verkündigung dieſes heilvollen göttlichen Reichs war die Lehre Jeſu im Ganzen eben das Evangelium (Mark. 1, 15). Ihrem Inhalte nach bezog ſie ſich aber bald auf Angabe des Charakters des Reichs Gottes, im Gegenſatze zu dem Judenthum, und der Forderungen, welche an die Bürger deſſelben gerichtet würden, wie in der Bergrede (Matth. K. 5—7; vgl. die Parallelſt. bei Luk. K. 6; 11; 12 und 13); bald auf Belehrungen über die Art und Weiſe, auf welche das Reich Gottes ſich verbreiten ſolle, wie in der Apoſtelinſtruktion (Matth. K. 10; vergl. Luk. K. 9

und 10; Mark. 6, 7 ff.); bald auf Aufſchlüſſe über Weſen, Charakter und Segnungen des Gottesreichs, daſſelbe an ſich und in ſeinem Verhältniſſe zur Welt überhaupt betrachtet, wie in den zahlreichen Gleichnißreden Jeſu (Matth. K. 13. Mark. K. 4. Luk. K. 8; 14 bis 18, 14; vgl. Matth. K. 23 und Parallelſt.); bald auf einzelne Vorſchriften und Gebote, die der Herr bei vorkommenden Gelegenheiten im Geſpräche äußerte; bald endlich auf die zukünftige Geſtaltung und Vollendung des Himmelreichs (Matth. K. 24. 25. Mark. K. 13. Luk. K. 21). Ihrem inneren Weſen und Charakter nach erſcheint aber die Lehre Jeſu bei den Synoptikern hauptſächlich als Verkündigung (κηρύσσειν, vgl. das johanneiſche ἀγγελία) d. h. als Kundmachung von etwas Neuem, bisher noch gar nicht Vorhandenem oder noch nicht Bekanntem, und bezieht ſich als ſolche auf die allgemeine hiſtoriſche Thatſache des Eintritts des Gottesreichs. Inſofern aber dieſe Verkündigung auch ſolche Beſtandtheile enthält, welche gewiſſe Begriffe zur Kenntniß und zum Verſtändniß der Menſchen bringen, wird ſie Lehre im engeren Sinn (διδαχή); und inſofern dieſe Lehre auch eine Nachachtung (τηρεῖν) von Seiten der Hörenden fordert, ſtellt ſie ſich als Gebot (ἐντολή) dar. Indem nun die ſynoptiſche Lehrart Jeſu ſich hauptſächlich in dieſer Form ausſpricht — was, als klar vorliegend, keiner beſonderen Nachweiſung bedarf —, unterſcheidet ſie ſich ſehr von der johanneiſchen. Denn im vierten Evangelium wird die Lehre Chriſti mit Rückſicht auf ihren Urſprung vorzugsweiſe als Anſprache Gottes an die Menſchen (λόγος, ῥῆμα [ῥήματα] τοῦ θεοῦ) dargeſtellt. Die eigentlich lehrenden und gebietenden Beſtandtheile ſind hier nur in geringem Maaße anzutreffen, und ſtatt unter den Geſichtspunkt der κήρυξις geſtellt zu ſeyn — welcher Ausdruck ſich bei Johannes gar nicht

findet — erſcheint die Lehre Jeſu wegen ihres Zuſammenhangs mit ſeiner Perſon und ihrer Bedingtheit durch ſeinen perſönlichen Charakter vorzugsweiſe als *μαρτυρία* (ſ. oben §. 2 dieſ. Abſchn.).

Bei Weitem weniger als die thätige Seite der Erſcheinung des Menſchenſohnes finden wir bei den Synoptikern ſein Leiden mit ſeinem meſſianiſchen Werke in Beziehung geſetzt. Sehen wir von den Aeußerungen ab, in welchen daſſelbe überhaupt mit zu der Chriſto von Gott verliehenen meſſianiſchen Beſtimmung gerechnet wird (ſ. oben S. 488 f.), ohne daß der Zuſammenhang zwiſchen dem Leiden Chriſti und dem zu erwirkenden Heile im Gottesreiche genauer angegeben würde, ſo treten uns nur etwa die beiden Ausſprüche Jeſu Matth. 20, 28 und 26, 26 ff. als hieher gehörig entgegen. Wenn nun hier Jeſus unſtreitig ſeinen Tod irgendwie als ein Opfer anſiehet, das er zum Heil der Menſchheit darbringe, und in der letzteren Stelle als dieſes Heil die Sündenvergebung nennt, ſo finden wir ſonſt nirgends in den drei erſten Evangelien dem Tode Jeſu eine ſolche Wirkung zugeſchrieben. Es ſcheint daher, daß die Synoptiker ſich noch auf dem gemeinen urchriſtlichen Standpunkte befanden, auf welchem man die Sündenvergebung als Folge und Wirkung der geſammten Erſcheinung Chriſti anſah und dieſelbe unter die ſittliche Bedingung der Sinnesänderung (*μετάνοια*) und des Glaubens an Chriſtum (*πίστις*) ſtellte. Vergl. Luk. 3, 3 mit Matth. 3, 2; ferner Luk. 24, 47. Mark. 16, 16. AG. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43 und ſelbſt die Ausſprüche in pauliniſchen Reden 13, 38 u. 26, 18. Es ſtimmt daher dieſe gemeine urchriſtliche Vorſtellung mit der johanneiſchen wohl inſofern überein, als auch nach dieſer die von allen Sünden reinigende Kraft des Blutes Chriſti unter ſittliche Bedingung geſtellt iſt (ſ. oben §. 2);

allein ſie unterſcheidet ſich von dieſer dadurch, daß ſie den objektiven Grund der Sündenvergebung ganz allgemein in der geſammten Erſcheinung des Heilandes erkennt, während das ſchon mehr reflektirende chriſtliche Glaubensbewußtſeyn des Johannes ihn in dem Tode Jeſu im Beſonderen findet.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die ſynoptiſche Darſtellung vom zukünftigen Wirken des erhöheten Menſchenſohnes, ſo giebt ſich uns hier ein ganz eigenthümliches Verhältniß zu der johanneiſchen Beſchreibung kund. Wenn nämlich Johannes dieſe Wirkſamkeit Chriſti hauptſächlich in dem Geiſte ſiehet, den er den Gläubigen mitgetheilt hat, um in demſelben als ihr Beiſtand ſtets bei ihnen gegenwärtig zu ſeyn, und deßhalb die Reden Chriſti, in welchen er ſeinen Jüngern dieſen Geiſt der Wahrheit verheißt, ſehr weit ausgeſponnen darlegt: ſo finden wir dagegen in dem ſynoptiſchen Evangelium dieſe ganze tröſtliche Verheißung in wenige kurze Ausſprüche Jeſu zuſammengedrängt, von denen der eine, am Schluſſe des erſten Evangeliums (Matth. 28, 20), den Jüngern den Troſt verkündigt, daß der Herr bei ihnen ſeyn werde bis an's Ende der Welt, der andere (Luk. 24, 49) ſie auf eine nahe bevorſtehende Zeit verweiſet, wo ſie, angethan mit Kraft aus der Höhe, zur Verbreitung des Evangeliums unter allen Völkern befähigt werden würden. Außerdem finden ſich nur noch in der Apoſtelinſtruktion (Matth. 10, 19. 20; vgl. Luk. 12, 11. 12) einige Andeutungen hiervon. Auf der anderen Seite haben uns die Synoptiker von der ſichtbaren Paruſie des Menſchenſohnes und der Ausübung ſeines Gerichts bei dem künftigen Eintritt des vollendeten Gottesreichs eine ſehr ausführliche Schilderung in weit ausgeſponnenen Reden Jeſu gegeben (Matth. K. 24 und 25; vgl. die Parallelſt. und Luk. 17, 22—37. AG. 3, 21; 10, 41; 17, 31 f.), während

Johannes dieſen Gegenſtand nur ganz flüchtig und beiläufig berührt. Der Grund dieſer Differenz beruhet unſtreitig darauf, daß auf dem Standpunkte des gemeinen urchriſtlichen Glaubens, auf welchem die Synoptiker ſich befanden, die Hoffnung der Menſchen ſich um ſo mehr auf die künftige Erſcheinung des herrlichen Gottesreichs bei der Paruſie Chriſti richten mußte, je weniger die Erwartungen, die man von der Erſcheinung des Reichs Gottes auf dem Grunde des alttestamentlichen Glaubensbewußtſeyns hegte, durch die erſte Erſcheinung des Meſſias befriedigt worden waren.*) Deßhalb legte man den Ausſprüchen Chriſti, die ſich auf jene ſeine zweite Erſcheinung bezogen, ein großes Gewicht bei und hielt ſie als Palladium alles chriſtlichen Glaubens und Hoffens feſt.

Ganz auf demſelben chriſtlichen Standpunkte mit den Synoptikern ſteht in Bezug auf die Anſicht von Jeſu Perſon und Werk der Apoſtel Jakobus. Alles was er von Chriſto ausſagt beſchränkt ſich bei der juden-chriſtlichen Eigenthümlichkeit dieſes Apoſtels darauf, daß er ihm eben ſo wie Gotte ſelber das Prädikat Herr beilegt (1, 1; 5, 7. 8. 14; vergl. 1, 7; 4, 15) und ſonach Chriſtum als den bezeichnet, in welchem Gott ſelber offenbar iſt; daß er die Erhabenheit des Erlöſers in ſeiner ganzen Erſcheinung anerkennend ihn den Herrn der Herrlichkeit (*κύριος τῆς δόξης* 2, 1) nennt und endlich von der Wiederkunft (*παρουσία*) Chriſti ſpricht (5, 7 f.), um durch die Erinnerung an das damit verknüpfte Gericht ſeine Leſer zur Wachſamkeit zu ermahnen. Uebrigens iſt es bemerkenswerth, daß auch dieſer Apoſtel ganz in Uebereinſtimmung mit Johannes das chriſtliche Heil im Ganzen von der liebevollen Gnade

*) S. Haſe, Leben Jeſu §. 130.

des heiligen Gottes ($\beta o \upsilon \lambda \eta \vartheta \varepsilon i \varsigma$) ableitet, welcher die Chriſten durch das Wort der Wahrheit gezeugt habe als Erſtlinge ſeiner Kreaturen (1, 18).

Ziehen wir nun das Reſultat aus dieſer Vergleichung der ſynoptiſchen und johanneiſchen Chriſtologie, ſo dürfte ſich daſſelbe im Allgemeinen kurz durch die Formel bezeichnen laſſen, daß ſich jene zu dieſer wie der Keim zur Blüte verhalte. Die Synoptiker erſcheinen zwar nicht als kalte und theilnahmloſe, aber doch als rein objektive Berichterſtatter über die Erſcheinung Jeſu, welchen ſie nach ihrem jüdiſchen Religionsbewußtſeyn als Meſſias und Stifter des Gottesreichs auffaſſen, und ſchildern dieſes Reichs Begründung, Charakter, Wachsthum und künftige Herrlichkeit. Johannes, ſelber ganz erfüllt von dem Bewußtſeyn des Lebens und der Seligkeit, welche aus der innigen Gemeinſchaft mit dem Erlöſer quillt, bringt hauptſächlich das ſubjektive Verhältniß Chriſti zu den Gläubigen, die ihn aufnehmen, zur Darſtellung und läßt den Erlöſer als Grund und Quell des Lebens für jeden Einzelnen ſchauen, der ſich ihm nahen will. Jene beſchreiben das Wirken des Meſſias im Einzelnen mit hiſtoriſcher Treue in ſeiner Großartigkeit und ſeinen glänzenden Erfolgen. Dieſer bleibt hierbei nicht ſtehen, ſondern er weiſet auch von jeder Seite des meſſianiſchen Wirkens des Erlöſers ihren Zuſammenhang mit dem Heile im frommen chriſtlichen Bewußtſeyn nach. Die Synoptiker waren wohl zur Ahnung gelangt, daß in Jeſu Chriſto eine höhere Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Sohnes Gottes, verborgen läge, und dieſe Ahnung ſtrebte bei ihnen ſich auszuſprechen in Bildern und Geſchichten von einer Zeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt, von Beglaubigung des Gottesſohnes durch himmliſche Stimmen, von Verklärung und Himmelfahrt deſſelben. Johannes aber, wie er durch die Er=

fahrungen ſeines chriſtlichen Bewußtſeyns zum vollen Verſtändniß des Lebens und Werkes Jeſu gekommen war, war eben dadurch auch zur höheren Vorſtellung von der Perſon des Erlöſers gelangt. Ja, die Ahnung war bei ihm zur unmittelbaren, intuitiven Erkenntniß geworden, und voll freudiger und gewiſſer Zuverſicht ſprach er dieſe Erkenntniß dogmatiſch aus in ſeiner klaren und deutlichen Lehre von dem göttlichen Worte, welches Fleiſch ward und unter den Menſchen wohnte voller Gnade und Wahrheit. So befinden ſich die ſynoptiſchen Evangelien nicht im Gegenſatz oder Widerſpruch zu dem johanneiſchen; aber ſie bilden deſſen Vorausſetzung und ihre Verfaſſer ſtehen auf einer Entwickelungsſtufe des chriſtlichen Bewußtſeyns, welche Johannes ſchon überſchritten hatte. Wenn Jeſus überhaupt einestheils als Verkündiger, anderntheils aber ſelbſt als Gegenſtand des Evangeliums erſcheint, indem in ſeiner Perſon eben das Reich Gottes real in die Welt eingetreten iſt: ſo faſſen die Synoptiker ſeine Erſcheinung vorzugsweiſe unter dem erſten Geſichtspunkte auf, indem ſie — auf ihrem Standpunkte des vulgären chriſtlichen Glaubens — die Perſon des Erlöſers immer irgendwie von dem durch ihn zu ſtiftenden Gottesreiche trennen (AG. 1, 6); während dagegen Johannes, welcher den Erlöſer als das Leben erkannt hat, in welchem die Fülle von Gnade und Wahrheit wohnt, das Reich Gottes auch in der inneren Wirkung Chriſti auf die Gläubigen ſiehet und daher den Erlöſer hauptſächlich unter dem anderen Geſichtspunkte darſtellt.*)

---

*) S. Matthies (Propäd. der neuteſtamentl. Theol. S. 41): „Während die drei erſten Evangelien den an wunderbaren Ereigniſſen reichen Lebensverlauf Chriſti mit beſonderer Beziehung auf die geſchichtlichen Verhältniſſe ſchildern und ſomit vor-

Aus dieſer Grund=Differenz zwiſchen Johannes und den Synoptikern laſſen ſich alle einzelnen Differenzen, welche zwiſchen ihnen obwalten, am leichteſten erklären. Dieſes bewährt ſich zunächſt und am meiſten dadurch, daß auch die Differenz in der Darſtellung von dem Inhalt der Lehre Jeſu, welche ſich zwiſchen den beiderſeitigen evangeliſchen Berichten wahrnehmen läßt, keineswegs in einem Widerſpruche begründet iſt, ſo daß der ſynoptiſche und der johanneiſche Chriſtus ſich gegenſeitig ausſchließen müßten. Vielmehr erſcheint dieſe Differenz von der Art, daß ſich die Lehre des letzteren zu der des erſteren wie eine genauere Entwickelung, eine — ſo zu ſagen — methodiſchere, auf die Hauptpunkte konzentrirte, Darſtellung, eine weitere Ausführung und verſchiedenartige praktiſche Anwendung verhält, ſo daß dieſe zwiefache Lehrart ſich ſehr gut in einem und demſelben Subjekte vereinigt denken läßt.*) Der Beweis hiervon wird theilweiſe durch eine

---

nehmlich über ſeine objektive Stellung zur Menſchheit berichtet, wird hingegen im Evangelio Johannis aus dem höheren Principe des gottgleichen Weſens und Wirkens das Leben Chriſti dargeſtellt und hierdurch intuitiv ſein Verhältniß zu Gott beſtimmt; jene heben vornehmlich die Fülle des Geſchehenen hervor, Johannes die Abſolutheit der Perſönlichkeit; dort iſt der Charakter im Ganzen hiſtoriſch, aber hier weſentlich chriſtologiſch.“ Vergl. Lücke, Comm. über das Ev. Joh. I. S. 156 bis 158.

*) Vgl. Neander, Leben Jeſu S. 8. Anm.: „Beides, das Bild von Chriſtus, wie es in der Ueberlieferung der apoſtoliſchen Kirche in einzelnen dem Gedächtniſſe ſich leicht einprägenden Zügen ſich darſtellte, und das Bild von Chriſtus, wie es in der unmittelbaren Anſchauung des vertrauten Jüngers (Johannes) ſich ausprägte, muß mit einander verglichen werden, um das rechte Ganze zu gewinnen, und in der Uebereinſtimmung beider Theile zu Einem Ganzen, wie an einzelnen kleinen Zügen, die in beiden

kurze Darſtellung von den Grundzügen der Lehre Jeſu über ſeine Perſon und ſein Werk nach den vier Evangeliſten leicht geführt werden können.*)

B. Jeſus.**)

Wenn Jeſus in den ſynoptiſchen Evangelien ſeine Meſſianität im Allgemeinen ſo behauptet, daß er ſich als den bezeichnet, deſſen Erſcheinen in der Erwartung ſeines Volkes ſchon ſeit langer Zeit liege und daher den Ausdruck von ſich gebraucht, daß er gekommen ſey (ἦλθον), ſo hat er den eigentlichen Sinn und vollſtändigen Inhalt dieſer Behauptung erſt in den von Johannes uns überlieferten Ausſprüchen in ſein rechtes Licht geſetzt. Denn in dieſen beſchreibt er ja ſein Gekommenſeyn näher als ein Herabgeſtiegenſeyn vom Himmel, als ein Ausgegangenſeyn aus einem innigen Verhältniſſe zu Gott, welches ſchon vor ſeiner irdiſchen Erſcheinung ſtatt gefunden habe. — Als der in die Menſchheit eingetretene und in die Welt gekommene Menſchenſohn iſt zwar Jeſus der ihm vermöge ſeines höheren Urſprungs zukommenden göttlichen Würde äußerlich entkleidet; ja er iſt unter den Menſchen den Menſchen gleich und der Aermſten und Niedrigſten einer geworden (Matth. 8, 19. 20. Luk. 9, 57. 58). Allein auch nach der Darſtellung der Synoptiker ſchreibt ſich Jeſus doch eine innere, geiſtige und ausgedehnte göttliche

---

Darſtellungen auf einander hinweiſen, läßt ſich die Zuſammengehörigkeit beider Theile erkennen."

*) Vgl. hierzu auch oben Einl. S. 57—63.

**) Wir müſſen uns hier mit auf das beziehen was theilweiſe ſchon oben behufs der Charakteriſirung der johanneiſchen ſowohl (ſ. dieſ. Abſchn. §. 1 u. 2), wie der ſynoptiſchen Chriſtologie (§. 3 A) über die Lehre Jeſu bemerkt wurde. Vergl. auch zu dem Ganzen Lücke, a. a. O. I. S. 97—104.

Macht zu, die ihm vom Vater ſelbſt in ſeiner niedrigen irdiſchen Erſcheinung verliehen ſey (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, Matth. 11, 27 [Luk. 10, 22]; vgl. Matth. 9, 7 [Mark. 2, 10. Luk. 5, 24]; 12, 8; 16, 19 und 28, 18), und die ihm Anſpruch auf den Namen des Sohnes Gottes gewähre, kraft deſſen er ſich in einer gewiſſen geiſtigen Beziehung Gott gleich ſtellen dürfe (Matth. 10, 40), bis ihm dermaleinſt die volle göttliche Glorie und Herrlichkeit zu Theil werden würde. Viel reicher aber finden wir dieſes Verhältniß des Erlöſers während ſeiner irdiſchen Erſcheinung zum Vater in den Reden deſſelben bei Johannes geſchildert, in welchen er auf der einen Seite zwar geſteht, daß er nur in Auftrag Gottes auf Erden wirke und als Gottgeſandter den Willen ſeines Vaters im Himmel erfülle, daß ihm ſeine göttliche Kraft, durch welche er wirke, vom Vater verliehen ſey und daß der Vater größer ſey denn er, auf der anderen Seite dagegen auf das entſchiedenſte eine höhere Dignität ſeiner Perſon behauptet, indem er ſich als den darſtellt, der, in einer ſtetigen und innigen Verbindung mit Gott, eins ſey mit dem Vater im Himmel; in welchem Gott gleichſam ſichtbar erſchienen ſey, ſo daß er ſich in gewiſſen Beziehungen Gott gleich ſtellen und den Anſpruch auf den Titel des Sohnes Gottes erheben dürfe; der deßhalb auch während ſeiner niedrigen Erſcheinung angeſehen werden müſſe, als ſey er in dem Himmel, bis er einſt der Herrlichkeit wieder theilhaftig werden würde, die er bei Gott beſaß vor Grundlegung der Welt. — Eine Folge dieſer ſeiner innigen Verbindung mit ſeinem Vater im Himmel iſt es denn, daß Jeſus über alle anderen Organe der göttlichen Offenbarung bei Weitem hervorragt, daß er allein eine volle und wahrhafte Kenntniß des Vaters beſitzt (οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπι-

γινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱός Matth. 11, 27) und daß er, durch die Kraft des göttlichen Geiſtes beſeelt, auch auf die vollſtändigſte Weiſe zur Offenbarung des Vaters in dem ihm übertragenen meſſianiſchen Werke befähigt iſt (Luk. 4, 18 u. a.). Auch dieſen Punkt fanden wir nach dem Evangelium Johannis von dem Erlöſer weiter ausgeführt und vielſeitiger erörtert. Denn dort bezeuget ja Chriſtus, daß er allein den Vater kenne, weil er ihn geſehen habe, und daß er deßhalb als der betrachtet werden könne, welcher in den Himmel hinaufgeſtiegen ſey. Darum vermöge er auch von dem Himmliſchen zu zeugen durch das Wort Gottes, welches er verkündige, und die Wahrheit der Welt zu offenbaren, ſo wie er durch ſeine Werke Zeugniß ablege von ſeiner Gemeinſchaft mit dem Vater im Himmel und von dem göttlichen Leben, deſſen Fülle er in ſich berge. So ſtelle er denn in ſeiner Perſon und in ſeinem heilvollen Wirken den Vater ſelber ſichtbarlich dar und verhalte ſich demnach zu der Welt, inſofern ſie im Glauben ihn aufnehme, wie das Licht und die Wahrheit und das Leben.

Was nun die Frage anlangt, wie Jeſus ſeinen Charakter als Offenbarer Gottes bethätigt habe, oder worin ſein Werk beſtehe, ſo finden wir auch hierüber in unſeren beiderſeitigen Evangelien Ausſprüche des Herrn, die ſich gegenſeitig erläutern oder ergänzen. — Den Endzweck ſeiner ganzen Erſcheinung auf Erden ſetzt Jeſus in die Stiftung des göttlichen Reichs, welches er in die Welt hereinführen ſollte (Matth. 4, 17. Mark. 1, 15) und auch wirklich durch ſein Leben und Wirken hereingeführt hat (Luk. 17, 21; 11, 20). Das Eigenthümliche dieſes Reichs iſt aber darin zu erkennen, daß es, in Bezug zur Sünde der Welt ſtehend, dieſe aus dem Leben der Menſchen verbannen und dieſelben dadurch zum Heile (σωτηρία) führen ſoll. Darum fordert Jeſus zur

Sinnesänderung (μετάνοια) auf und drückt den Zweck ſeiner göttlichen Sendung auch ſo aus, daß er ſagt, er ſey gekommen, um das Verlorene zu erretten und die Kranken zu heilen (ſ. oben). — Daß er der Stifter des Gottesreichs ſey, ſpricht nun Jeſus bei Johannes nicht ausdrücklich aus; aber er ſetzt es als bekannt und angenommen voraus (Joh. 3, 3 ff.; 18, 36). Auch hier ſtellt er ſich als den Heiland (σωτήρ) dar, der gekommen ſey, um der in Verderben ſchmachtenden Welt das ewige Leben zu verleihen (3, 16).*) Allein er vervollſtändigt dadurch die ſynoptiſchen Aeußerungen über ſein Werk, daß er ſtets auf den Zuſammenhang ſeines Seyns und Wirkens mit Gott und dem göttlichen Rathſchluß hinweiſet. Denn er vollziehet ja nur den Willen Gottes auf Erden, indem er in ſeinem Leben das Werk (ἔργον) verrichtet, welches Gott ihm aufgetragen hat. Zugleich beſtimmt er den Zweck ſeiner Sendung genauer, indem er auch auf den Grund aufmerkſam macht, durch welchen ſein heilvolles lebenſpendendes Wirken bedingt iſt. Es liegt nämlich derſelbe in der Wahrheit, von der er auf Erden zeugen ſoll (18, 36), und durch deren Erkenntniß die Menſchen zu der Freiheit erhoben werden ſollen, welche dieſelben zu ſeinen rechten Schülern macht, die in wahrer Gemeinſchaft mit ihm und dem Vater ſtehen (8, 32).

Die einzelnen Momente aber, durch welche ſich dieſes ſein Wirken im Allgemeinen vollziehet, liegen in Bezug auf die thätige Seite ſeines Lebens 1) in ſeiner Lehre und

*) Wenn man auch triftige exegetiſche Gründe haben mag, dieſen und die folgenden Vv. als eine Erweiterung der Rede Jeſu an Nikodemus anzuſehen, die der Evangeliſt gegen die hiſtoriſche Wahrheit hinzugefügt hat, ſo iſt doch dieſer Ausſpruch ſo ganz im Sinne und Geiſte des Herrn gehalten, daß man ihn ſeinem eigentlichen Gedanken nach für einen authentiſchen Ausdruck der Lehre Jeſu anſehen muß.

2) in ſeinen Wundern. Seine Lehre iſt ihrer eigentlichen Tendenz nach nichts als eine Verkündigung des Evangeliums vom Reiche Gottes (κηρύσσειν, εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ Luk. 4, 43. Matth. 11, 5; vergl. 13, 3 ff. V. 37, wo ſich Jeſus als Verkündiger des Gottesreichs mit dem Säemann vergleicht); und über den Charakter dieſer Verkündigung bemerkt der Heiland, daß ſeine Lehroffenbarungen durchaus nicht in Widerſpruch mit den altteſtamentlichen Offenbarungen Gottes ſtänden, vielmehr ſich an dieſelben, als an ihre Grundlage, anſchlöſſen, aber ſo, daß dieſe dadurch vollendet und vervollkommnet würden (Matth. 5, 17; vgl. 12, 6. 8 [Mark. 2, 28]), wie denn auch ſchon das A. T. deutliche Hinweiſungen auf Chriſtum enthalte (Joh. 5, 39. 46. 47). Daher erklärt er, daß ſeine Lehre ihrem Grund und Weſen nach Gottes Wort ſey (Joh. 7, 16), und daß er inſofern ſich zu der Welt wie die Wahrheit und wie das Leben verhalte (Joh. 14, 6; 11, 25). — Wie ſonach ſeine Lehre durch die göttliche Würde ſeiner Perſon bedingt iſt und für dieſe zeugt, ſo will Jeſus auch ſeine Wunder nur als Wirkungen des in ihm waltenden göttlichen Geiſtes (Matth. 12, 28) und als äußere Offenbarungen der ihm einwohnenden inneren göttlichen Lebensfülle (Joh. 5, 26) betrachtet wiſſen, ſo daß ſie in Verbindung mit der Hoheit und Erhabenheit ſeiner ganzen Erſcheinung und namentlich in ihrem inneren Zuſammenhange mit ſeiner Lehre als Zeugniſſe für ſeine göttliche meſſianiſche Dignität (Joh. 5, 36; 10, 37. 38; 14, 11; 15, 26; vgl. Matth. 11, 20—23. Joh. 6, 26) und als thatſächliche Darſtellung des göttlichen Reichs (Matth. 11, 5. Luk. 4, 18) gelten müßten. Wie daher in dem Menſchen ſchon eine innere Empfänglichkeit für das göttliche Wort vorausgeſetzt werden muß, wenn ſie an Jeſum

als an den Gottgeſandten glauben ſollen (Joh. 5, 38; vgl. Matth. 13, 8. 23), ſo wird auch ein für das Hohe und Erhabene in der geſammten Erſcheinung Chriſti empfängli- cher gläubiger Sinn (πίστις) vorausgeſetzt, wenn die Wun- der Jeſu für die Zeugen derſelben eine Beweiskraft für ſeine Meſſianität haben ſollen. Darum verrichtet der Herr keine Wunder, wo er dieſen gläubigen Sinn nicht vorfindet (Matth. 13, 58. Mark. 6, 5. 6; vgl. Joh. 2, 23—25). Ja, er tadelt es ausdrücklich, wenn er findet, daß ſeinen Wundern an ſich betrachtet, losgetrennt von ſeiner ganzen göttlichen Selbſtoffenbarung, irgend ein ihn beglaubigendes Moment zu- geſchrieben wurde (Joh. 4, 48). Wo daher in dieſem Sinne Anforderungen an die Aeußerung ſeiner Wundermacht an ihn geſchahen, da giebt er denſelben entweder einfach gar kein Gehör, oder er verweiſet die Zeichen Fordernden auf das eine Zeichen, welches in ſeiner geſammten göttlichen Erſcheinung und in ſeinem ganzen Wirken liege (Matth. 12, 38—42 [Luk. 11, 29. 30]; 16, 1—4 [Mark. 8, 10 bis 12]; Joh. 2, 19 ff.; 6, 30 ff.; 10, 38).

Sehen wir weiter auf die Bedeutung, welche Jeſus ſei- nem Leiden und ſeinem Tode in Bezug auf ſein ganzes Erlöſungswerk beilegt, ſo finden wir dieſe Seite ſeiner irdi- ſchen Erſcheinung unter einen ziemlich mannigfaltigen Ge- ſichtspunkt geſtellt. Bei den Synoptikern ſpricht Jeſus von ſeinem Leiden und Tode häufig ſo, daß er als Erfüllung prophetiſcher Verkündigungen betrachtet werden müſſe (δεῖ, ſ. Matth. 16, 21 [Mark. 8, 31. Luk. 9, 22]. Mark. 9, 12. Luk. 18, 31—33 [Matth. 20, 18. 19. Mark. 10, 33. 34]. Matth. 26, 24 [Mark. 14, 21. Luk. 22, 22]; 26, 56 [Mark. 14, 49]; Luk. 22, 37; 24, 26 f. 44 bis 46). Daher unterziehet ſich denn Jeſus in demüthigem Ge- horſam und aus Liebe gegen ſeinen himmliſchen Vater ſei-

nem bitteren Leiden und Tode (Matth. 26, 39 [Mark. 14, 36. Luk. 22, 42]; vgl. Joh. 10, 17; 14, 31), und zwar freiwillig, ohne daß dazu eine zwingende Nothwendigkeit für ihn ſtatt gefunden hätte, indem ja vielmehr ihm die Macht zu Gebote ſtand, dieſem ſeinem letzten Schickſale zu entgehen, ſo er es nur gewollt hätte (Joh. 10, 18. Matth. 26, 53). Den Grund davon, daß ſein Tod nach göttlichem Rathſchluß mit zu ſeiner meſſianiſchen Beſtimmung gehöre, ſpricht aber Jeſus hin und wieder im johanneiſchen Evangelium aus. Es iſt nämlich der Tod Jeſu die Bedingung der durch ihn zu ſtiftenden Gemeinſchaft der Gläubigen (12, 24. 32; vergl. 3, 14), indem einestheils Chriſtus erſt nach ſeinem Tode in ſeinem wahren Seyn und Weſen von den Menſchen erkannt werden ſollte (8, 28), anderntheils aber der Tod Jeſu der Durchgangspunkt zu ſeiner Verherrlichung war, welche die Bedingung iſt, unter der allein die Geiſtesmittheilung an die Gläubigen ſtatt finden kann (13, 23. 31. 32; vgl. 16, 7).*) Indem ſo Jeſus aus Liebe zu ſeinem himmliſchen Vater ſich dem Leiden und Tode freiwillig unterziehet zum Heil der Gläubigen (Matth. 20, 28 [Mark. 10, 45]; vgl. Matth. 26, 28, *περὶ πολλῶν*, u. Joh. 10, 15; 17, 19, *ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν*), erſcheint beides, ſubjektiv betrachtet, als der höchſte Erweis jener aufopfernden Liebe des Erlöſers zur Welt, welche überhaupt der Grund ſeiner ganzen Hingebung in das niedrig menſchliche Daſeyn iſt (Joh. 6, 51), und welche als Muſter der Nachahmung für die Seinen aufgeſtellt wird (Joh. 15, 13 f. Matth. 20, 22 ff. [Mark. 10, 38]; vgl. 10, 28.

---

*) Die Stelle 6, 51 ziehen wir nicht hieher, weil wir in ihr keine beſtimmte Hinweiſung auf den Tod Jeſu finden können. S. unten Abſchn. II. §. 1.

39). Objektiv aber und mit Rückſicht auf ſeine Wirkung betrachtet, wird der Tod Jeſu dargeſtellt als ein Opfer, durch welches der neue Bund, den Gott durch Chriſtum mit der Menſchheit geſchloſſen, beſiegelt (Matth. 26, 28 [Mark. 14, 24. Luk. 22, 19], *τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον*) und die durch dieſen Bund der Menſchheit verbürgte allgemeine meſſianiſche Segnung der Sündenvergebung derſelben dargeboten wird (Matth. 26, 28, *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*). Demnach erſcheint denn der aufopfernde Tod Jeſu gleichſam als ein Löſegeld, welches Chriſtus gezahlt hat, um die Menſchheit aus dem Zuſtande der Sündenknechtſchaft, in dem ſie ſich befand (Joh. 8, 32—34), loszukaufen (Matth. 20, 28. Mark. 10, 45).*)

Die Wirkſamkeit Chriſti im Stande ſeiner Erhöhung be=

---

*) Hätten diejenigen Recht, welche die Authentie der auf ſeine letzten Schickſale bezüglichen Ausſprüche Jeſu in den Evangelien in Anſpruch nehmen und ſie nach ihrem eigenthümlichen Inhalt, wie nach ihrer Form entweder als Produkte eines ſpäter ausgebildeten beſonderen Lehrtypus über den Tod Jeſu oder als Aeußerungen anſehen, die ex eventu von den Evangeliſten dem Herrn in den Mund gelegt wären (vgl. vor Allen Strauß, Leben Jeſu II. §. 107—109): ſo hätten wir freilich die hier behandelte Lehre Jeſu über ſeinen Tod auf Rechnung der beiderſeitigen Berichterſtatter zu bringen. Allein wenn wir auch namentlich in Betreff des letzteren den Evangeliſten Schuld gegebenen Verfahrens die Möglichkeit, ja auch eine theilweiſe Wirklichkeit, deſſelben auf den Grund von Stellen, wie Joh. 2, 19; 12, 16. Matth. 12, 40 (vgl. die detaillirten Beſchreibungen von dem Jeſu bevorſtehenden Leiden Matth. 20, 18. 19 u. Parallelſt.) zugeben: ſo können wir dieſes doch nicht ohne Mißbrauch der hiſtoriſchen Kritik behaupten, wenn davon die Rede iſt, ob Jeſus überhaupt ſeinen Tod nicht vorausverkündigt und namentlich, ob er ihn nicht unter den bezeichneten höheren Geſichtspunkt geſtellt habe — was jedoch hier nicht ausgeführt werden kann.

ſchränkt ſich dieſſeits auf die Mittheilung des Geiſtes an die Gläubigen, der dieſelben nicht bloß als ein Geiſt der Wahrheit in alle Wahrheit leitet (ſ. hierüber die oben §. 2 dieſ. Abſchn. angef. Stellen bei Joh.; vgl. Matth. 28, 20. Luk. 24, 49), ſondern auch fortwährend und ſtetig das Gericht in der Welt vollziehet (Joh. 16, 8—11).*) Sodann aber wird der Herr einſt am jüngſten Tage (Joh. 12, 48) das Gottesreich in ſeiner Herrlichkeit und gänzlichen Vollendung aufrichten, wobei er in ſeiner durch mancherlei Vorzeichen vorher verkündigten feierlichen und glanzvollen Paruſie (Matth. Kap. 24 u. 25 u. Parallelſt.) alle Völker vor ſeinem Richter-Thron verſammeln, die Guten von den Böſen ſcheiden und jeden nach ihrer Würdigkeit vergelten wird (Matth. 13, 30. 40—43; 25, 31—46; vergl. Joh. 5, 28 f.; 6, 39 f. 54).**)

---

*) Das Weitere über das Gericht ſ. unten II. Abſchn. §. 2.

**) Vgl. hierüber *Schott*, Commentarius in eos Jesu Christi sermones, qui de reditu eius ad iudicium agunt, p. 364 ss. — Wenn man auch die ſynoptiſchen Reden Chriſti über ſeine Paruſie von Seiten ihrer hiſtoriſchen Urſprünglichkeit in Zweifel gezogen hat, ſo mag man dazu wohl hinſichtlich ihrer Form, hinſichtlich des Ausdrucks und der Darſtellung in einzelnen Fällen Grund haben. Allein wenn das dogmatiſche Intereſſe, welches nothwendig für die chriſtologiſche Lehre Jeſu einen Schlußſtein verlangt, welcher ohne jene Reden ihr abgehen würde, nöthigt, wenigſtens die Grundlage jener Verheißungen Chriſti nach ihrem weſentlichen Inhalte für hiſtoriſch wahr anzunehmen, ſo kann daſſelbe wohl befriedigt werden, ohne daß es auf Koſten entweder einer treuen und bedächtigen hiſtoriſchen Kritik, oder einer richtigen Auslegung, deren Schwierigkeiten in unſerem Falle doch nicht als abſolut unüberwindlich gelten können, geſchehen müßte. — Eine allegoriſche Deutung der eſchatologiſchen Reden Jeſu bei den Synoptikern (Baumg.-Cruſius, a. a. O. S. 441—445) ſcheint um ſo weniger nöthig, als durch dieſelben die johanneiſchen Ausſprüche

Inwiefern in dieſen Grundzügen der chriſtologiſchen Lehre Jeſu ſelber die Elemente liegen, aus denen ſich das eigenthümliche chriſtliche Glaubensbewußtſeyn des Johannes gebildet hat, das iſt aus der obigen Auseinanderſetzung (§. 1 u. 2 dieſ. Abſchn.) hinlänglich zu erſehen.

C. Paulus, der Verfaſſer des Hebräerbriefs und Petrus.

Der Apoſtel Paulus hat mit Johannes das gemein, daß er ebenfalls, über den Standpunkt der vulgären Piſtis erhoben, den Erlöſer ſelber als den Träger und Inbegriff des göttlichen Reichs erkannte, welcher in dem eigenen Innern des Menſchen zum Leben kommen müſſe, um alle Kräfte des höheren, ewigen Lebens auf ihn überſtrömen zu laſſen. Es mußte mithin auch in ſeinem Lehrbegriffe, durch welchen er den Zuſammenhang zwiſchen der Erſcheinung des Erlöſers und dem dadurch gewirkten Heile des Menſchen für ſein eigenes Bewußtſeyn ſich zu vermitteln ſtrebte, die Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti als der objektiven von Gott dargereichten Bedingung des Heils eine vorzügliche Stelle einnehmen, ja den eigentlichen Mittelpunkt deſſelben bilden. Aber es unterſcheidet ſich der Apoſtel Paulus von Johannes dadurch, daß ihm nicht, wie dieſem, vergönnt war, die Anfänge des Gottesreichs in der herrlichen und reichen Entfaltung des göttlichen Lebens, wie es in dem Logos Fleiſch geworden war, in unmittelbarer Nähe des Erlöſers und in der Herzensgemeinſchaft mit ihm zu ſchauen; ſondern daß er die göttliche Herrlichkeit des Erlöſers zuerſt innerlich erfahren ſollte durch die plötzliche ihm von Gott geoffenbarte Er-

---

Chriſti von ſeiner geiſtigen Wiederkunft eine ſehr paſſende Vervollſtändigung und Ergänzung erhalten.

kenntniß, daß in Chriſto allein dem Menſchen das Heil geboten werde, das außer Chriſto nur erſtrebt, aber nie gewonnen werden kann. Wie er daher weder in ſeinem ſpäteren Verhältniſſe zur chriſtlichen Gemeinde eine nöthigende Aufforderung fand, noch wegen ſeines Verhältniſſes zu Chriſto den Beruf in ſich fühlen konnte, gleich dem Jünger, welchen der Herr lieb hatte, das Werden und den göttlichen Urſprung des Heils in einer evangeliſchen Darſtellung vom Leben Jeſu zu beſchreiben: ſo hat er auch den hiſtoriſchen Glauben an die Erſcheinung Chriſti als des Sohnes Gottes bei denen, unter welchen die chriſtliche Gemeinſchaft ſchon gegründet war, und an welche er ſeine Briefe richtete, mehr vorausgeſetzt als erſt zu begründen geſucht und dagegen den Erlöſer mehr von der Seite erſcheinen laſſen, nach welcher er in ſeiner geſammten Erſcheinung überhaupt ſich als Quell des Lebens für die in der Gemeinſchaft der chriſtlichen Kirche vereinigten Gläubigen erweiſet. — Der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer aber ſteht mit dem Apoſtel Paulus auf völlig gleichem chriſtlichen Standpunkte; nur daß er in einer eigenthümlichen, durch die beſonderen Zuſtände ſeiner Leſer bedingten, Form Chriſtum und das von ihm gegründete Gottesreich als das eigentliche, vollkommene Urbild darſtellt, zu welchem die jüdiſche Theokratie ſich nur als ein vorbereitendes, unvollkommenes Abbild verhalte.

Auch bei Paulus iſt die ganze Auffaſſung der Perſon des Erlöſers bedingt durch die Erfahrung von der Wirkung, welche er vermöge ſeiner Heilskraft (δύναμις) in dem Gläubigen hervorbringt. Denn inſofern dieſe eine Wirkung zum Heil (εἰς σωτηρίαν) iſt, iſt ſie von der Art, daß ſie nur als ein Ausfluß göttlicher Kraft (δύναμις ϑεοῦ) erklärt werden kann (Röm. 1, 16). Eine ſolche aber iſt ſie nicht allein dadurch, daß Gott, als der Grund oder die ent=

ferntere Urſache des Heils, vermöge ſeines ewigen Rathſchluſſes der Liebe die Menſchheit mit ſich verſöhnen und beſeligen will, ſondern auch, und vorzüglich, dadurch, daß auch das Mittel, deſſen ſich Gott hierzu bedient, das Evangelium (Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18), oder der Gegenſtand deſſelben, Chriſtus (1 Kor. 1, 24), als die nächſte Urſache des Heils, ein göttliches Element in ſich trägt (Χριστὸς [τὸ εὐαγγέλιον, ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ] θεοῦ δύναμις). So ward denn Paulus ganz natürlich zu einer höheren Anſicht von der Perſon des Erlöſers, zu dem Glauben an eine zeitliche Gegenwart Gottes ſelber in Chriſto (παρουσία Ἰησοῦ Χριστοῦ) geleitet (2 Kor. 5, 19). Deutlich erkennt man dieſes auch aus der Stelle Kol. 1, 13 ff. —, wo der Apoſtel durch die Erwähnung des von Gott durch Chriſtum gewirkten Heils (V. 13 f.) ſogleich auf deſſen Bedingung, welche in der göttlichen Würde des Erlöſers liegt, übergeht (V. 15 ff.).

Paulus faßt im Allgemeinen den Erlöſer als denjenigen auf, welchen Gott nach ſeinem von Ewigkeit her gefaßten Rathſchluſſe in die Welt geſendet hatte, um die in Sünden-Elend und Verderben ſchmachtende Menſchheit zu erretten. Inſofern nun Jeſus von Nazareth dieſen göttlichen Rathſchluß wirklich vollzog, hat er ſich als den Meſſias erwieſen, der von den Propheten des A. T. verheißen und von den Juden als ein Sprößling des Davidiſchen Geſchlechts (Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8; vgl. AG. 13, 23) längſt erſehnt worden war. Nach dieſem ſeinem meſſianiſchen Charakter ſtellt Paulus den Herrn, der nach ſeinem Verhältniſſe zur Menſchheit Heiland (σωτήρ Eph. 5, 23. Phil. 3, 20. 2 Tim. 1, 10) und Gottgeſandter (ἀπόστολος Hebr. 3, 1) genannt wird, vorzugsweiſe dar: was ſich auf eine äußerliche Weiſe ſchon dadurch verräth, daß ihm zur Be-

zeichnung deſſelben der Name Χριστός am geläufigſten iſt. Wie ſehr ſich der Apoſtel die ganze Bedeutung der Erſcheinung Jeſu in deſſen meſſianiſcher Würde konzentrirt dachte, mag man auch daraus erkennen, daß auch ihm der Amtsname Χριστός gewiſſermaßen zu einem Eigennamen geworden war, indem er ihn nicht nur ſehr häufig mit dem perſönlichen Namen Ἰησοῦς verbindet, ſondern ihn auch, wo er ihn allein anführt, ohne den Artikel ſetzt. Kraft ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit wird Chriſtus in ſeiner ganzen Erſcheinung als Mittelpunkt der Zeiten aufgefaßt. Denn nach einer unter den Juden gewöhnlichen Lehrform ſteht er als „der zweite Adam“ (1 Kor. 15, 45), welcher der Quell und Ausgangspunkt des geiſtigen Lebens und Repräſentant der von dem theokratiſchen Volke gehofften künftigen Weltperiode der Erlöſung iſt, dem „erſten Adam“, welcher Repräſentant der gegenwärtigen Periode des Sünden-Elendes und des Todes iſt, gegenüber.

Nun war zwar Chriſtus als der Meſſias wirklich Menſch (1 Tim. 2, 5. Hebr. 2, 14), vom Weibe geboren (Gal. 4, 4), als ein Sproß aus Davids Stamm zu dem theokratiſchen Volke Iſrael gehörig (Röm. 9, 5), völlig in menſchlichen Verhältniſſen lebend und in allen Stücken den Menſchen als ſeinen Brüdern gleich (Röm. 8, 3. Phil. 2, 7. Hebr. 2, 17; 4, 15). Allein in dieſen Zuſtand der Niedrigkeit, in welchem der Menſchenſohn auf Erden einherging, war Jeſus nur freiwillig aus einem urſprünglichen Zuſtande der Herrlichkeit eingetreten, indem er zum Beſten der Menſchheit ſich ihr gleichſtellte (Hebr. 2, 17; vergl. 5, 8), ſeiner urſprünglichen Herrlichkeit ſich entäußerte (ἑαυτὸν ἐκένωσε Phil. 2, 7) und, da er reich war, in die Armuth ſich begab, damit durch ſeine Armuth die Welt reich würde (2 Kor. 8, 9). Seinem eigentlichen urſprünglichen Weſen nach

war vielmehr Chriſtus der Sohn Gottes. Daher läßt ſich denn die Perſon des Erlöſers in ſeinem irdiſchen Leben von einer doppelten Seite betrachten: zuerſt nach ſeiner irdiſchen Abkunft und ſeiner menſchlichen Erſcheinung im Fleiſche — nach dieſer iſt er der Davidsſohn (Röm. 1, 3) —; ſodann nach ſeiner geiſtigen Erſcheinung, nach dem Geiſte der Heiligung, der ihm einwohnt — nach dieſem iſt er der Menſchheit (durch die Auferſtehung) als Sohn Gottes erwieſen (V. 4).

Was nun Paulus unter dem Ausdrucke „Sohn Gottes" verſtehe, hat er nirgends beſtimmt erklärt; allein es läßt ſich der Sinn deſſelben leicht aus den Prädikaten erkennen, die er von Chriſto ausſagt. Hierzu dient vorzüglich die Stelle Kol. 1, 15 ff., nach deren Anleitung ſich die einzelnen Merkmale vom Begriff des Sohnes Gottes entwickeln laſſen. Die Beſchreibung Chriſti an jener Stelle bezieht ſich theilweiſe (V. 15—17), wie man aus der Erwähnung der Weltſchöpfung durch ihn (V. 16) ſiehet, auf einen Zuſtand der Präexiſtenz des Erlöſers vor ſeiner irdiſch-zeitlichen Erſcheinung. Abgeſehen daher von dieſer letzteren iſt Chriſtus 1) in Beziehung auf Gott „das Bild des unſichtbaren Gottes." Das Epitheton *ἀοράτου* zeigt, daß man dieſen Ausdruck nicht in einem bloß moraliſchen Sinne verſtehen dürfe, ſondern daß man den Sinn deſſelben dahin zu beſtimmen habe, in Chriſto habe ſich das ganze Weſen Gottes (*θειότης*), das an ſich unſichtbar und verborgen ſey, gleichſam abgeſpiegelt und ſich der Welt ſichtbar und wahrnehmbar dargeſtellt. Vgl. das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und *εἶναι ἴσα θεῷ* Phil. 2, 6.*) — Sodann aber iſt 2) Chriſtus im Ver-

*) Auch dieſe Stelle bezieht ſich, wie die Formeln: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* — und *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρω-*

hältniß zur Welt der „Erſtgeborne aller Kreatur", was ſich daraus ergiebt, daß er ja der Schöpfer und Erhalter aller Dinge iſt (*ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* [V. 16] — *καὶ* — *συνέστηκεν* [V. 17], vgl. Hebr. 1, 2. 3 und 1 Kor. 8, 6). — Wie nun Chriſtus in ſeiner Präexiſtenz der Erſte unter aller Kreatur und als ſolcher Grund und Quell von der Exiſtenz aller Kreatur iſt, die durch ihn geſchaffen wurde: ſo behauptet er einen ähnlichen Vorzug vor der ganzen übrigen Menſchheit auch in dem Verhältniſſe zu ihr, welches durch ſeine irdiſch-zeitliche Wirkſamkeit bedingt iſt (*ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, V. 18). Denn nach dieſem ſtellt er ſich dar als das Haupt und als das herrſchende und leitende Princip der Kirche (*ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας*), und verhält ſich zu der durch ihn geiſtig neugeſchaffenen Menſchheit, welche durch ihn vom Tode zum Leben erweckt worden iſt, ebenfalls wie der Anfang (*ἀρχή*) und wie der Erſtgeborne von den Todten (*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*), der als ſolcher allein Grund und Quell alles geiſtigen Lebens iſt. — Gleichwie aber die Eigenſchaft des präexiſtenzialen Chriſtus als des Erſtgebornen aller phyſiſchen Kreatur dadurch bedingt iſt, daß ihm, als dem Bilde des unſichtbaren Gottes, Weſensgleichheit mit Gott zukommt: ſo iſt auch die Eigenſchaft, nach welcher ſich Chriſtus als denjenigen darſtellt, der durch die in ſeinem zeitlichen Wirken geſtiftete Verſöhnung des Irdiſchen mit dem Himmliſchen (V. 10) Urheber des geiſtigen Lebens der Menſchheit geworden iſt, nur dadurch bedingt, daß Gottes vollkom-

---

πος — beweiſen, auf die Entäußerung der dem präexiſtenzialen Chriſtus zukommenden göttlichen Herrlichkeit durch die Menſchwerdung, und nicht auf die niedrige Erſcheinung in Knechtsgeſtalt bei einer Chriſto in ſeinem irdiſchen Leben eigenen Gottgleichheit.

menes Weſen, die ganze Fülle der göttlichen Eigenſchaften (πᾶν τὸ πλήρωμα), ihm wahrhaft und weſenhaft (σωματικῶς) einwohnte (V. 19; vergl. 2, 9). Mithin hat der Erlöſer auch in ſeiner irdiſch-zeitlichen Erſcheinung die ihm urſprünglich einwohnende göttliche Herrlichkeit (δόξα) nicht verloren, wie er denn auch Hebr. 1, 2 der „Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Gepräge ſeines Weſens" genannt wird; ſondern dieſelbe war in ſeinem irdiſchen Seyn nur durch die Knechtsgeſtalt, die er freiwillig angenommen hatte (Phil. 2, 7), dem leiblichen Auge der Menſchen verhüllt.

Zum Lohn für dieſe hingebende Liebe und den aufopfernden Gehorſam gegen Gott, in Folge deſſen Chriſtus ſelbſt den Tod am Kreuze erlitt, hat ihn denn nun auch Gott erhöhet und mit einer Ehre und Herrlichkeit gekrönt, welche größer iſt als die, die er in ſeiner Präexiſtenz beſaß (Phil. 2, 9—11).*) Denn der zum Himmel erhobene (Eph. 1, 20; vgl. 4, 10. Hebr. 4, 14; 7, 26) Menſchenſohn ſitzet nun zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Kol. 3, 2. Hebr. 1, 3; 10, 12), wo er der höchſten Würde ſeiner Perſon, göttlicher Verehrung und ausgedehnter Herrſchaft theilhaftig geworden iſt (Phil. 2, 9), die er erſt dann dem Vater übergeben wird, wenn er ſich Alles unterworfen haben wird (1 Kor. 15, 28). Ja ſelbſt die Engel ſind dem Herrn in dieſem ſeinem Zuſtande der Erhöhung

*) Dieſes letztere liegt ſchon in den Ausdrücken ὑπερύψωσε und ἐχαρίσατο (V. 9). Denn wäre die Herrlichkeit, in welche Chriſtus nach dieſem Leben verſetzt wurde, nicht eine höhere geweſen als die, deren er ſchon urſprünglich theilhaftig war, ſo wäre in dieſer Erhebung eben keine beſondere Erhöhung, noch ein Geſchenk für Chriſtum zu erkennen geweſen.

unterthan geworden (Eph. 1, 21 f. Phil. 2, 10. Hebr. 1, 4 ff.; 2, 5—9).

Bei ſolchen Vorſtellungen von Chriſti Weſen und Würde dürfte es nicht Wunder nehmen, wenn Paulus Chriſtum mit dem Namen *θεός* belegt hätte, und der Streit darüber, ob dieſes wirklich geſchehen ſey, iſt für die Feſtſtellung der Anſicht unſeres Apoſtels von geringer Bedeutung. Die neuere Theologie hat größtentheils in dogmatiſcher Befangenheit die Frage verneint, jedoch nicht ohne den Stellen, welche hierher gehören, große Gewalt anzuthun. Denn wenn man auch die für den fraglichen Sprachgebrauch angeführten Belegſtellen zum Theil als kritiſch verdächtig (wie 1 Tim. 3, 16), zum Theil als exegetiſch zweifelhaft (wie Tit. 1, 3; 3, 5; ſelbſt 2, 13), nicht für ſtreng beweiſend anſehen kann, ſo kann doch nur eine dogmatiſche Kupidität im Spiele ſeyn, wenn auch die neueſten Ausleger von Röm. 9, 5 (wie de Wette und Meyer), obwohl ſie einſehen, daß die Worte: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* grammatiſch am natürlichſten auf Chriſtus bezogen werden, die Beziehung derſelben auf Gott als vorzüglicher achten. Allerdings aber dürfte Uſteri Recht haben, wenn er bemerkt (paulin. Lehrbegr. S. 325), wie gerade durch den beſchreibenden Zuſatz: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* Chriſtus als *θεός* von Gott dem Vater, als *ὁ θεός*, unterſchieden und als dieſem untergeordnet dargeſtellt werde.*)

Ueberhaupt hat Paulus ungeachtet der erhabenen Anſicht, die er von Jeſu Perſon gefaßt hatte, doch dem reinen Monotheismus nichts vergeben, ſondern denſelben vorzüglich dadurch gewahrt, daß er eine gewiſſe Abhängigkeit des Soh-

---

*) S. über die ganze Frage: Einige Bemerkungen zu den Stellen, in welchen der Apoſtel Paulus Chriſtum Gott nennt, in Tholuck's Literar. Anz. 1837. Nr. 4—8.

nes vom Vater behauptet. Und zwar nimmt er eine ſolche nicht nur während des irdiſchen Lebens Chriſti an, in welches dieſer von Gott behufs der Erlöſung der Welt geſendet (Röm. 8, 3. Gal. 4, 4), zum Hoheprieſter gemacht (Hebr. 3, 1. 2*)) und daher dem Rathſchluß (θέλημα Gal. 1, 4) Gottes unterworfen war (Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8); ſondern auch in ſeinem früheren Seyn bei Gott, wie in der ſpäteren Erhöhung zu dem Vater läßt ſich nach den pauliniſchen Aeußerungen eine Ungleichheit zwiſchen dem Vater und dem Sohne wahrnehmen. Denn wenn auch Chriſtus in ſeiner Präexiſtenz ſich zur Kreatur als πρωτότοκος verhält und dadurch ſpecifiſch von ihr unterſchieden wird, ſo wird er doch auch dadurch von Gott unterſchieden, daß er als gezeugt dargeſtellt und ihm mithin irgendwie ein Anfang ſeiner Exiſtenz zugeſchrieben wird.**) Vgl. auch Hebr.

---

*) Ich geſtehe, daß ich die Bedenklichkeit Bleek's, das ποιήσαντα in dem bezeichneten Sinne auf ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα zu beziehen, nicht für vollkommen begründet halten kann. Denn da die Eigenſchaft der Treue, die hier Jeſu zugeſchrieben wird (πιστὸν ὄντα), ſich nur auf ſein ſo eben erwähntes Apoſtel- und Hoheprieſteramt beziehen kann, ſo iſt es am naürlichſten, auch noch das ποιήσ. mit eben darauf zu beziehen. Einen anderen beſtimmteren Ausdruck, wie καθιστάναι, hat der Schriftſteller wohl nur deßhalb nicht gebraucht, weil ein ſolcher ſich nicht ſo füglich mit dem bloßen Akkuſativ verbinden ließ. Wenn übrigens Bleek (S. 391) es am wahrſcheinlichſten findet, daß ſich der Ausdruck ποιήσας = Schöpfer, auf denjenigen göttlichen Akt beziehe, wodurch er den Sohn hat in die Welt kommen laſſen, als wodurch allein er geeignet ward, das Mittler- und Hoheprieſteramt für die Menſchen zu verwalten; ſo iſt der Sinn weſentlich derſelbe, als wenn man ποιήσας αὐτόν überſetzt durch: welcher ihn einſetzte, darzu machte.

**) Demnach iſt die Bemerkung Matthäi's (Religionsgl. der

1, 5. 6. — Zudem iſt Chriſtus, wie er überhaupt ganz allgemein in einer gewiſſen Unterordnung unter Gott dargeſtellt wird (1 Kor. 11, 3; 15, 14. 15), auch nach ſeiner Erhöhung doch nicht derſelben Ehre und Macht, wie Gott, theilhaftig, indem er am Ende die Herrſchaft Gotte übergeben ſoll, damit dieſer ſey Alles in Allen (1 Kor. 15, 28). Gleicherweiſe lehrt auch der Brief an die Hebräer, daß Chriſtus, wie er durch ſeine irdiſche Erſcheinung nur auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden, ſo nach ſeiner Erhebung zum Himmel über dieſe erhöhet ſey (2, 9; 1, 4). Mithin ſchreibt er Chriſto nur eine Erhabenheit über die Engel zu und ſetzt noch einen Unterſchied zwiſchen ihm und Gott. — Somit betrachtet Paulus Chriſtum als ein urſprünglich göttlicher Natur theilhaftiges Weſen, welches in der Perſon Jeſu in ein menſchliches Leben eintrat. Indem nun der Erlöſer in dieſem Stande der Erniedrigung durch das Erlöſungswerk, das er vollbrachte, den vollkommenſten Gehorſam gegen Gott übte, ward ihm zum Lohne dafür eine höhere göttliche Herrlichkeit und eine Herrſchaft zu Theil, welche erſt an Gott übergehen ſoll, wenn alle Feinde des Meſſias überwunden ſeyn werden. Nach Johannes dagegen hat ſich in der Erſcheinung Jeſu als des Fleiſch gewordenen Logos Gott, deſſen perſönliche Exiſtenz ſich erſt durch das Seyn des Logos in und bei ihm vollendet, ſeiner ſelbſt entäußert; und indem Chriſtus zum Vater erhöhet wird, tritt er nur in daſſelbe Verhältniß zu Gott zurück, in wel-

---

Apoſtel Jeſu II. S. 446. Not. **)): „Der Geiſt des Meſſias iſt ewig, bei, in, durch Gott, wie man's faſſe; wird er aber mit der Würde des Menſchen verglichen, ſo iſt er πρωτότοκος, ἀρχὴ πάσης κτίσεως" —, wenn ſie auch von der pauliniſchen Lehre mit gelten ſoll, nur in ihrem zweiten Theile als richtig anzuerkennen.

chem er vor ſeiner Fleiſchwerdung zu ihm ſtand. Dieſer letztere Apoſtel hat die göttliche Perſon des Sohnes Gottes oder des Logos von der menſchlichen Perſon Jeſu wohl getrennt durch ſeine Unterſcheidung zwiſchen dem Logos vor ſeiner Fleiſchwerdung und dem in Chriſto Fleiſch gewordenen Logos, während Paulus und der Verfaſſer des Hebräerbriefs den Logos und die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti identiſiciren.

Unmittelbar mit ſeiner göttlichen Würde war nun bei Chriſtus auch zugleich ſeine Heiligkeit und fleckenloſe Gerechtigkeit, durch die er ſich der Welt darſtellte, gegeben, welche nur die nothwendige Folge von jener war. Dieſes erſehen wir aus der Stelle Röm. 1, 4, wo der Apoſtel, um zu zeigen, wie Chriſtus in ſeinem irdiſchen Leben als Sohn Gottes erwieſen worden ſey, ſeiner bloß äußerlich leiblichen Erſcheinung (κατὰ σάρκα) das πνεῦμα ἁγιωσύνης in Chriſto entgegenſetzt, welches man in dieſem Zuſammenhange alſo nothwendig als Ausdruck der anderen Seite der menſchlichen Erſcheinung Chriſti zu verſtehen hat. Daß dieſer Ausdruck eben ſo viel bedeute wie πνεῦμα ἅγιον, was auch noch viele der neueſten Ausleger annehmen, dürfte ſich ſchwer beweiſen laſſen. Man hat vielmehr wohl hier Formeln zu vergleichen, wie πνεῦμα ἀληθείας, πν. πλάνης u. dgl., und unter dem Ausdrucke ein die Heiligung wirkendes und in völliger Heiligkeit ſich äußerndes geiſtiges Lebensprincip zu verſtehen. Indem nun Paulus bemerkt, daß was dieſe andere — geiſtige — Seite der Erſcheinung des Erlöſers anlange, nach welcher er ſich der Welt in fleckenloſer Heiligkeit darſtellte, er als der Sohn Gottes erwieſen ſey, giebt er offenbar zu verſtehen, daß eben in dieſer Heiligkeit des Erlöſers ſich ſeine göttliche Würde ausſpreche und durch ſie die göttliche Herrlichkeit Chriſti (δόξα) ſich der Welt offen=

bare. Sonſt finden wir von Paulus noch 2 Kor. 5, 21 auf die Sündloſigkeit und Heiligkeit Chriſti hingewieſen, jedoch ſo, daß der Zuſammenhang derſelben mit dem Verſöhnungswerke aufgezeigt wird, vgl. Hebr. 7, 26; 4, 15.

Fragen wir nun nach der eigentlichen Bürgſchaft dafür, daß in Chriſto wirklich der Sohn Gottes in dem beſchriebenen Sinne erſchienen ſey, ſo iſt ſie einestheils ſubjektiv in der Erfahrung des chriſtlichen Heils gegeben, welches aus dem Glauben an Chriſtum fließt. Allein da dieſer Glaube doch nur da ſich bilden kann, wo ſchon eine vorläufige Ueberzeugung von der göttlichen Würde Chriſti vorhanden iſt, ſo bedarf es für die letztere auch eines objektiven Zeugniſſes, durch welches ſie beglaubigt werde. Ein ſolches findet nun Paulus weniger noch, wie Johannes, in den Wundern Chriſti, auf welche er nirgends in ſeinen Schriften ſich beruft. Vielmehr hebt er in dieſer Beziehung allein die Auferſtehung Jeſu hervor, durch welche Gott ſelbſt Chriſtum als ſeinen Sohn erwieſen habe (Röm. 1, 4. 1 Kor. 15, 17 *);

---

*) Dähne (ſ. deſſen paulin. Lehrbegr. S. 130 ff.), welcher den von der Auferſtehung Jeſu hergenommenen Beweis für die Göttlichkeit Jeſu nur als ein Gegenargument betrachtet wiſſen will, welches Paulus dem von den Juden gegen das Chriſtenthum erhobenen Vorwurf, daß ja der Heiland ſelber gekreuzigt ſey, entgegen geſtellt habe, nimmt die Erklärung der in dem Texte angeführten Stellen, nach welcher die Auferſtehung Jeſu als ſelbſtſtändiger Grund des Glaubens an Chriſtum erſcheint, in Anſpruch. Wenn er nun aber in Bezug auf Röm. 1, 4 ſich denen anſchließt, welche die Präpoſ. ἐκ in den Worten: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν — in temporeller Bedeutung = ſeit nehmen, ſo iſt dafür wenigſtens nicht der Grund geltend zu machen, daß nach der anderen Erklärung, welche ἐκ als Kauſſalpartikel auffaßt, ein doppelter Grund für die Erweiſung Jeſu als des Sohnes Gottes, ſeine Geiſteserfüllung (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) und ſeine Aufer-

vgl. Gal. 1, 1. Kol. 2, 12. AG. 13, 30; 17, 31). — Das in dieſem Faktum liegende beweiſende Moment iſt aber vorzüglich der Umſtand, daß durch daſſelbe eine altteſtamentliche Weiſſagung in Erfüllung gegangen iſt (AG. 2, 24 ff.; 13, 32 f.; 17, 2. 3; 26, 22. 23).*)

Wir kommen nunmehr zu der Betrachtung des Zuſammenhangs, in welchem die Erſcheinung Chriſti als des Sohnes Gottes nach der Vorſtellung des Apoſtels Paulus mit dem Leben der Menſchen ſtehet, oder zu der Betrachtung des

---

ſtehung (ἐξ ἀναστ. νεκρ.), angeführt werde. Denn die Worte κατὰ πνεῦμα ἁγιωσ. ſtehen gar nicht in dem Verhältniſſe zu dem ganzen Satze, daß ſie den Grund des ὁρισθῆναι angeben ſollen; vielmehr bezeichnen ſie, wie oben gezeigt iſt, im Gegenſatze zu κατὰ σάκρα diejenige Seite der Erſcheinung Chriſti, vermöge deren ihm das Prädikat des Sohnes Gottes zukommt. — Was ſodann die andere Stelle 1 Kor. 15, 17 anlangt, ſo iſt freilich wahr, daß Paulus ſo argumentirt: Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt zunächſt die apoſtoliſche Verkündigung (κήρυγμα) eitel (V. 14); aber es iſt dann auch euer Glaube, der ſich ja auf dieſe Verkündigung gründet, eitel. — Allein gewiß willkührlich und gegen die gewöhnliche Bedeutung des Wortes κήρυγμα iſt es, wenn Dähne daſſelbe nur auf die Verkündigung von der Auferſtehung Chriſti bezieht und den Sinn ſo beſtimmt: „Iſt Chriſtus nicht auferſtanden: ſo iſt unſere Verkündigung ſeiner Auferſtehung (?) unwahr, — und euer ganzer Glaube iſt nichtig, weil er keine ſichere hiſtoriſche Unterlage mehr hat." Da vielmehr der Ausdruck κήρυγμα immer die Verkündigung von dem in der Perſon Jeſu erſchienenen Meſſias bedeutet, ſo kann der Sinn nur der ſeyn: Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt er auch nicht der Meſſias und Sohn Gottes; folglich iſt dann unſere Verkündigung des Evangeliums und mit ihr euer Glaube unwahr und eitel.

*) S. über das Ganze Uſteri, paulin. Lehrbegr. S. 307 bis 341, Dähne, a. a. O. §. 12 und Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 429 f.

Werkes Chriſti, zu deſſen Vollführung er von dem Vater in die Welt geſendet worden war. Paulus beſchreibt dieſes Werk Chriſti im Allgemeinen, wenn er 1 Kor. 1, 30 ſagt, daß Chriſtus Jeſus uns geworden ſey zur von Gott ſtammenden Weisheit, zur Gerechtigkeit und Heiligung und zur Erlöſung.*) Durch dieſe dreifache Zweckbeſtimmung der Erſcheinung Chriſti ſollen aber nicht etwa drei getrennte ſich gegenſeitig ausſchließende Wirkungen des Erlöſers auf die Menſchheit angegeben werden, ſondern es iſt dadurch das eine und daſſelbe Werk Chriſti, nur nach ſeinen verſchiedenen Beziehungen zu dem geiſtigen Seyn und Leben der Gläubigen, bezeichnet. Wenn nämlich Chriſtus im Gegenſatze zu der Weisheit der Welt, welche Thorheit vor Gott iſt, als eine göttliche Weisheit dargeſtellt wird, ſo iſt damit ausgeſagt, daß er das Princip der Erleuchtung (φωτισμός) ſey, welche durch den Geiſt Gottes, den er den Gläubigen mittheilt, gewirkt wird, und in welcher den Gläubigen die vollkommenſte Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge (1 Kor. 2, 11), die ihrerſeits wiederum nicht ohne Einfluß auf

*) Die Beziehung der Worte ἀπὸ θεοῦ auf σοφία, welche ſchon der Wortſtellung nach die natürlichere iſt, erweiſet ſich wegen der Präpoſition ἀπό, die auf ἐγενήθη bezogen durchaus keinen paſſenden Sinn giebt, als nothwendig. Dann erfordert aber auch der Sinn von V. 31; vergl. V. 29, dieſe Worte auch noch mit auf die folgenden Stücke: δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις zu beziehen. — Daß übrigens die vier genannten Stücke: σοφία, δικαιοσ., ἁγιασμ. und ἀπολύτρ. auf drei zu reduciren ſeien, lehrt die Verbindung der beiden mittleren durch die Partikeln τε καί, welche, da ſie keinen additiven, ſondern einen disjunktiven Sinn haben, zum Beweis dienen, daß die beiden Begriffe: δικαιοσύνη und ἁγιασμός zu verbinden und als zwei getrennte Seiten eines gemeinſamen Begriffs aufzufaſſen ſind, unter welchem ſie, als unter einem höheren, ſubſumirt werden müſſen.

das geſammte religiöſe Leben des Menſchen ſeyn kann, verliehen iſt. Wenn es dann ferner von Chriſto heißt, daß er für uns wie eine göttliche Gerechtigkeit, ſo auch göttliche Heiligung geworden ſey, ſo wird dadurch das Werk Chriſti unter den einen Geſichtspunkt der Verſöhnung (*καταλλαγή*) geſtellt. Denn dieſe, welche ihrem Begriffe nach ein wechſelſeitiges Verhältniß zwiſchen Gott und der Menſchheit bezeichnet, vollendet ſich ja weſentlich dadurch, daß einerſeits durch Chriſtum der in der Heiligkeit Gottes begründete Zorn des Höchſten über die Sünde der Menſchen, welcher neben und mit der Liebe in Gott beſtehet, aufgehoben und der Sünder um Chriſti willen von Gott durch die Rechtfertigung (*δικαίωσις*) als ein Gerechter angenommen und behandelt wird, andererſeits aber auch der Sünder, nachdem er das rechtfertigende Verdienſt Chriſti durch den Glauben ſich angeeignet hat, in der aufrichtigſten Liebe zu Gott durch die ſo in ihm ſich entwickelnde geiſtige und ſittliche Kraft die völlige Heiligung ſeines Wandels wirkt. Darin aber iſt nun eben die Erlöſung (*ἀπολύτρωσις*), als der ſignifikanteſte Ausdruck für die Erwirkung des chriſtlichen Heils (*σωτηρία*), begründet, mag man nun darunter nach der einen Bedeutung des Worts (Kol. 1, 14. Eph. 1, 7) die Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünde, oder nach der anderen (Röm. 8, 23. Eph. 1, 14; 4, 30) den Zuſtand der Herrlichkeit und Seligkeit der Gläubigen in dem vollendeten Gottesreiche, und alſo die vollſtändige Befreiung von allem Böſen und allem Uebel verſtehen. Daher iſt uns denn Chriſtus auch zur Erlöſung, und ſomit wirklich eine göttliche Weisheit und göttliche Kraft (*θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* 1 Kor. 1, 24) geworden.*)

---

*) Das Weitere über dieſe Begriffe ſ. unten II. Abſchn. §. 1.

Wie eng die Vorſtellung des Apoſtels Paulus von der Perſon Chriſti mit der Vorſtellung von deſſen Erlöſungswerke zuſammenhänge, läßt ſich ſchon aus der Art und Weiſe erkennen, wie er mit letzterem die niedrige, irdiſch-zeitliche Erſcheinung des Erlöſers, als deren Summe und Gipfelpunkt der Kreuzestod Jeſu dargeſtellt wird, und das Seyn deſſelben in ſeiner Verherrlichung bei'm Vater, welche durch das Hauptmoment der Auferſtehung Jeſu, mit welcher jene beginnt, bezeichnet wird, in Beziehung ſetzt. Denn wenn in der Erlöſung doch weſentlich das doppelte Moment — negativ — der Befreiung von der Sünde und — poſitiv — der Verſetzung in den Zuſtand eines neuen Lebens liegt, ſo wird jener doppelte Abſchnitt in dem Seyn und Leben des Gottesſohnes auf dieſes doppelte Moment der Erlöſung bezogen. Das irdiſch-menſchliche Leben Jeſu nämlich ſteht in Verbindung mit der Sünde der Menſchen, indem ja Chriſtus in der Aehnlichkeit des ſündigen Fleiſches um der Sünde willen auf Erden erſchien und die Sünde im Fleiſche verdammte (Röm. 8, 3); wogegen die Erhöhung des Menſchenſohns, zu der er durch ſeine Auferſtehung einging, in Beziehung zu dem verherrlichten Zuſtand der Erlöſeten ſteht, in welchem ſie, von der Sünde befreiet (1 Kor. 15, 17), in einem neuen Leben wandeln, gleich wie Chriſtus in dem, das er lebt, Gotte lebt. Vgl. Röm. 6, 10. 3; 4, 25, in welcher letzteren Stelle der Gedanke ausgeſprochen iſt, daß Chriſtus, wie er um unſerer Sünden willen den Kreuzestod erlitten habe, ſo durch ſeine Auferſtehung uns das Bewußtſeyn unſerer Rechtfertigung vor Gott, und mithin unſerer Seligkeit, gewähre.

Was nun das erſte anlangt, daß Chriſtus um der Sünde der Menſchen willen im Fleiſche erſchienen ſey, ſo hat Paulus, um zu erklären, wie dieſes geſchehen ſey, nirgends ein-

zelne beſondere Thätigkeiten oder Momente aus dem irdiſchen Leben Chriſti hervorgehoben, welche für ſich allein eine ſelbſtſtändige Bedeutung für das Erlöſungswerk hätten. Namentlich hat er ſich nirgends in dieſem Sinne auf Chriſti Lehrthätigkeit berufen. Sondern er ſiehet das erlöſende Moment in der geſammten ungetheilten irdiſch-zeitlichen Erſcheinung Chriſti, deren ganze Bedeutung er ſich in dem Tode des Erlöſers konzentrirt denkt. Selbſt wenn Paulus auf die vorbildliche Gerechtigkeit und Heiligkeit Chriſti, auf ſeinen Gehorſam gegen Gott, vermöge deſſen er ſelbſt den Tod zum Heil der Welt erlitt, auf ſeine Liebe zur Menſchheit, die ſich darin ausſpricht, hinweiſet (Röm. 15, 3. 1 Kor. 11, 1. 2 Kor. 8, 9; 10, 1. Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Phil. 2, 5 ff.), ſo geſchiehet dieſes nur gelegentlich, um Chriſtum in einzelnen Punkten als ſittliches Beiſpiel für die Gläubigen darzuſtellen. Sonſt hat auch die Sündloſigkeit Jeſu ihre eigentliche Bedeutung nur darin, daß ſie ein Moment abgiebt, wodurch der Tod Chriſti wahrhaft zu einem Erlöſertod wurde (2 Kor. 5, 21).

Die beſtimmte Vorſtellung des Apoſtels Paulus von der Art und Weiſe, wie die Erlöſung der Menſchheit durch den Tod Chriſti verwirklicht worden ſey, iſt bedingt durch ſeine beſtimmte, mit ſeinem hebräiſch-jüdiſchen Glaubensbewußtſeyn auf's innigſte zuſammenhängende Vorſtellung von dem faktiſchen, außerhalb der Erlöſung beſtehenden, Verhältniſſe der Menſchheit zu Gott. Nach demſelben ſind aber alle Menſchen ohne Ausnahme Sünder (Röm. 3, 9 ff. 22 f.), und haben ſich daher den Zorn des gerechten Gottes zugezogen (Röm. 1, 18; vgl. 2, 5 ff.), ſo daß ſie in dem Zuſtande der Unſeligkeit und des Verderbens (ἀπώλεια) ſich befinden. Der Grund dieſes unſeligen Verhältniſſes aber iſt der, daß außerhalb der Erlöſung durch Chriſtum das rechte Ver-

hältniß der Menſchen zu Gott (*δικαιοσύνη*) abhängig gemacht iſt von der Erfüllung des Geſetzes und ſomit die Geſetzeserfüllung bei jedem Einzelnen das Maaß für ſeine Würdigkeit in den Augen Gottes iſt. Da nun aber die Natur des Geſetzes, inſofern es nur gebietet, ohne dem Menſchen die innere ſittliche Kraft zu ſeiner Erfüllung gewähren zu können, es mit ſich bringt, daß es bei der natürlichen ſittlichen Schwäche des Menſchen nur übertreten, nie vollkommen erfüllt wird (Röm. 7, 7 ff.), ſo dient es nur dazu, in dem Menſchen das Bewußtſeyn der Sünde zu erwecken und alle Menſchen Gotte gegenüber als Sünder darzuſtellen (Röm. 3, 20), ſo daß alſo der faktiſche Zuſtand des Sündenverderbens, in welchem ſich die ganze Menſchheit befindet, als ein durch das Geſetz ſelbſt nicht allein offenbar gewordener, ſondern ſelbſt begründeter, wiewohl nicht unverſchuldeter (Röm. 1, 20; 2, 1), erſcheint. Sollte nun die Menſchheit dieſem Zuſtande des Verderbens durch eine Erlöſung (*ἀπολύτρωσις*) enthoben und in den Zuſtand des Heils (*σωτηρία*) verſetzt werden, ſo mußte an die Stelle der Geſetzeserfüllung etwas Anderes treten, was der Gerechtigkeit Gottes als Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott und als Maaßſtab für die ſittliche Würdigkeit des Menſchen gälte, und dann auch der Menſch die Bürgſchaft empfangen, daß Gottes Gnade und Liebe neben ſeiner Gerechtigkeit beſtehe und ihm kraft des neuen Verhältniſſes, in welches er nun zu Gott getreten, ſeine Sünden vergebe, damit er, von dem unſeligen Gefühle der Schuld befreit, ſich der Verſöhnung mit Gott tröſten und Frieden in ſeinem Innern (Röm. 5, 1) haben könne.

Dieſes Alles ſieht nun Paulus durch den Tod Jeſu verwirklicht, von welchem er ſagt, daß ihn der Erlöſer für uns erlitten habe (*Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε*).

Wie zweideutig nun auch dieſe Formel iſt, indem die Präpoſition ὑπέρ ſowohl in der Bedeutung „zu Gunſten", als auch in dem Sinne von „anſtatt" ſtehen kann und es von dem jedesmaligen Zuſammenhange abhängt, in welchem Sinne man ſie aufzufaſſen habe, ſo liegt doch darin der allgemeine Gedanke ausgeſprochen, daß Chriſtus um unſertwillen geſtorben ſey, mithin ſein Tod in irgend einer Beziehung zu dem Heile der Menſchheit ſtehe. In welchem Lichte nach dieſer ſeiner allgemeinſten Bedeutung der Erlöſertod Jeſu erſcheine, das ſetzt Paulus ſelbſt Röm. 5, 5 bis 8 auseinander. Denn wenn man erwägt einerſeits, daß Chriſtus, welchen Gott zum Heil der Welt in den Tod dahingab, eben der Sohn Gottes, und mithin durch das innigſte Verhältniß mit Gott verbunden war, andererſeits, daß dieſe Wohlthat der Erlöſung nicht etwa Gerechten, ſondern der ſündigen Menſchheit zu gute kam, welche ſtatt derſelben eher Strafe verdient hätte: ſo muß man in der Hingabe ſeines Sohnes von Seiten Gottes den Beweis einer unendlichen, alles Maaß der menſchlichen Liebe überſteigenden, gnädigen Liebe gegen die Menſchheit erkennen. Vgl. Röm. 8, 32. Tit. 3, 4. Um nun zu zeigen, wie dieſe unermeßliche Liebe Gottes, die ſich durch die Verleihung des Heils an die ſündige Menſchheit bethätigt, unbeſchadet der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ſtatt finden konnte, ſchlägt Paulus den Weg ein, daß er einmal den Tod Jeſu als einen Opfertod darſtellt, durch welchen er der Menſchheit die Vergebung der Sünden erwirkt habe, und ſodann lehrt, wie auch die Menſchheit ihrerſeits die Bedingung des Glaubens erfüllen müſſe, um das in Chriſto der Welt dargebotene Heil ſich anzueignen.

Die Hauptſtellen, welche von der Bedeutung des Todes Chriſti für die Sündenvergebung handeln, ſind Eph. 5, 2

und Röm. 3, 25 f. In der erſten Stelle wird Chriſtus ausdrücklich mit einem Gott wohlgefälligen Opfer (*προσφορὰ καὶ θυσία*) verglichen, welches für uns dargebracht worden ſey; und zwar zeigt der Zuſatz *ὑπὲρ ἡμῶν*, daß man unter dem Opfer, als welches Chriſtus ſich darſtellte, nichts Anderes als ein Sühnopfer verſtehen dürfe. Vergl. 1 Kor. 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός*. Noch deutlicher iſt derſelbe Gedanke in der anderen vielgedeuteten Stelle ausgeſprochen. Wenn man, wie es am richtigſten ſcheint, das ſchwierige Wort *ἱλαστήριον* ſubſtantiviſch faßt, ſo ſagt Paulus daſelbſt, daß Gott Chriſtum in ſeinem Blute als Sühnopfer dargeſtellt habe; aber nicht ſchlechthin, ſondern durch den Glauben (*διὰ τῆς πίστεως*) d. h. unter der Bedingung des Glaubens, durch welchen die Menſchen ſich die durch Chriſtum geſtiftete Verſöhnung anzueignen haben. Wie daher die Sühnopfer im A. T. ſo angeſehen wurden, daß in ihnen die von den Menſchen verſchuldeten Strafen auf das Opferthier übertragen wurden, ſo erſcheint nach dieſen Stellen auch der Tod Jeſu als ſtellvertretend für die ſündige Menſchheit. — Der Zweck, zu welchem Gott dieſes that, iſt ein doppelter. Einmal nämlich diente dieſe That der göttlichen Liebe zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Betreff der vor der Erſcheinung Chriſti in den Zeiten der Unwiſſenheit (AG. 17, 30) von den Menſchen begangenen Sünden (*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν κ. τ. λ.*). Damit nämlich nicht Gottes Gerechtigkeit durch die Nichtbeſtrafung der von Chriſto von den Menſchen begangenen Sünden, die er in ſeiner Langmuth überſehen zu haben ſchien (*διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*), beeinträchtigt erſchiene, ſtellte er eben Chriſtum in ſeinem Tode als Sühnopfer für dieſe Sünden dar.

Sodann ſollte ſich dadurch auch die Gerechtigkeit Gottes in Bezug auf die jetzige Zeit bethätigen (πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ), indem eben Chriſtus, der in ſeinem Tode die von den Menſchen verwirkte Sündenſtrafe erduldete, den jetzt Lebenden unter der Bedingung des Glaubens an den Erlöſer die Vergebung der Sünden erwarb.

So zeigt ſich denn in dem von Gott veranſtalteten Erlöſungswerke mit ſeiner unermeßlichen Liebe ſeine Gerechtigkeit auf's herrlichſte vereinigt. Denn wenn die letztere verlangt, daß keine Sünde ohne die ihr gebührende Strafe bleibe, ſo iſt dieſer Forderung dadurch genug geſchehen, daß Chriſtus, welcher ſündlos war und daher nicht ſeine eigenen Sünden büßen konnte, durch ſeinen Tod ein Sühnopfer für die Sünden der ganzen Menſchheit ward (2 Kor. 5, 21). Das Harte aber, welches darin zu liegen ſcheint, daß ein Unſchuldiger für Schuldige leiden ſollte, verſchwindet bei der Betrachtung, daß einestheils Jeſus ſich ſelbſt freiwillig in den Tod gab (Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Phil. 2, 7), und anderntheils Gott das Leiden über Jeſum nicht als Strafe verhängte, ſondern nur, indem er ihn als ſeinen Sohn in die Welt ſandte und in die Gemeinſchaft der menſchlichen Natur, ſo wie in ein menſchliches Leben eintreten ließ, das nach dem geſchichtlichen Entwickelungsgange nothwendig mit dem leidensvollen Tode enden mußte, einen Beweis ſeiner unendlichen Liebe gab. Wenn es dann ferner mit der Gerechtigkeit Gottes zu ſtreiten ſcheinen könnte, daß die ſündige Menſchheit ohne alle ihre Würdigkeit nicht nur um Chriſti willen von der Strafe befreit, ſondern ſelbſt noch gerechtfertigt werden ſollte, ſo iſt zu bemerken, daß ja das von Chriſto erworbene Heil auf die Menſchen nicht ohne Weiteres und ohne all ihr Zuthun übertragen wird, ſondern daß

die Erlangung deſſelben unter die Bedingung des Glaubens an Chriſtum geſtellt iſt.*)

Indem ſonach Gott, der ſeinen Sohn in den Tod dahingab, der Menſchheit einen thatſächlichen Erweis ſeiner Sünden vergebenden Liebe ablegte, fühlt ſich dieſe von dem Zorne (ὀργή) Gottes befreit (Röm. 5, 9. Eph. 2, 3. 1 Theſſ. 1, 10; 5, 9 f.) und muß in der Sendung Jeſu als des Erlöſers die Darbietung der Verſöhnung (καταλλαγή) für die Welt von Seiten Gottes erkennen (2 Kor. 5, 19. Eph. 2, 16. Kol. 1, 20; vgl. Röm. 5, 10).

Mit dieſen pauliniſchen Vorſtellungen über die Kraft und die Bedeutung des Todes Jeſu finden wir auch die im Briefe an die Hebräer ausgedrückten im Weſentlichen übereinſtimmend. Denn auch in dieſem Briefe herrſcht die Betrachtung des Todes Chriſti als eines Gotte für die Sünden der Menſchheit dargebrachten Sühnopfers vor. Es wird nämlich der Tod Chriſti ſehr häufig den altteſtamentlichen Darbringungen und Schlachtopfern (δῶρα καὶ θυσίαι), die um der Sünde des Volks willen geſchahen, gegenübergeſtellt (5, 1; 8, 3; 10, 1. 5 u. a.) und im Gegenſatze zu ihnen als das allein vollkommene, reine und ewige Opfer dargeſtellt (9, 11 ff. 27; 10, 10 ff.). Nur darin weicht der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer in Etwas von der pauliniſchen Vorſtellungsweiſe ab, daß nicht ſowohl Gott, als vielmehr Chriſtus ſelber als derjenige bezeichnet wird,

---

*) Nach dieſem Begriffszuſammenhang in der Lehre des Apoſtels Paulus hat man es nothwendig auch von der ſtellvertretenden und genugthuenden Kraft des Todes Chriſti zu verſtehen, wenn derſelbe als ein Löſegeld (λύτρον, ἀντίλυτρον) dargeſtellt wird, durch welches die Gläubigen von dem Erlöſer erkauft ſeyen (1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Gal. 3, 13; 4, 4 f. 1 Kor. 6, 20; 7, 23; vgl. Röm. 3, 24. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14).

der das Sühnopfer zum Heil der Welt dargebracht habe, indem ja im Briefe an die Hebr. die Betrachtung Chriſti als des Hoheprieſters nach der Ordnung des Melchiſedek, der ein für allemal Gotte für die Sünden der Welt durch ſeinen Tod genug gethan habe, vorherrſchend iſt*); und daß die Anwendung, welche von dieſem Lehrtropus gemacht wird, bei beiden Apoſteln eine verſchiedene iſt, indem in dem Br. an die Hebr. vorzugsweiſe auf die Sündloſigkeit Jeſu und auf ſeinen in ſeinem unſchuldigen Leiden bis zum Tode bewieſenen Gehorſam gegen Gott, durch welchen er ſich würdig bewies, zu göttlicher Ehre erhoben zu werden, Gewicht gelegt wird (2, 10; 3, 1—3; 5, 7—9; 7, 26 f.; 8, 1 f.), während bei Paulus vorzugsweiſe aus dem durch den Tod Jeſu vollzogenen Verſöhnungsopfer die Verpflichtung zum Glauben, zum Vertrauen auf Gottes Gnade und zur Liebe gegen ihn hergeleitet wird.

Indem ſonach der Glaube die Bedingung iſt, unter welcher die Gnade Gottes, die ſich in dem Tode ſeines Sohnes bethätigt hat, den Menſchen als einen Gerechten behandelt und ihm die Sünden vergiebt, hat die Geſetzeserfüllung aufgehört, der Maaßſtab für die ſittliche Würde des Menſchen zu ſeyn (Röm. 3, 21. 22. Gal. 2, 16). Und inſofern der Tod Chriſti der Menſchheit die Gnade Gottes zuwege gebracht hat, vermöge deren der Menſch wegen des Glaubens an Chriſtum ſeine Rechtfertigung vor Gott findet, iſt durch

*) Einzelne Anklänge an dieſen Gedanken finden ſich allerdings auch bei dem Apoſtel Paulus, wenn er ſagt, daß Chriſtus ſich ſelbſt für die Menſchen dahingegeben habe (Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Phil. 2, 7; ſ. oben). Allein es dienen dieſe Ausſprüche bei Paulus nicht dazu, die Prieſterwürde Chriſti zu erweiſen, ſondern ſeine Liebe zu der Menſchheit in's Licht zu ſetzen.

dieſen Tod des Erlöſers das Geſetz in ſeiner anklagenden und ſtrafenden Macht für den Menſchen vernichtet und in ſeiner Kraft und Geltung als Rechtfertigungsmittel aufgehoben (Kol. 2, 13. 14).*)

Aus dieſer Darlegung der pauliniſchen Lehre von der erlöſenden Kraft des Todes Jeſu ergiebt ſich, daß ſie ſich von der johanneiſchen etwas unterſcheidet. Wenn nämlich nach Johannes die Verſöhnung mehr als eine ſubjektive Wirkung des Todes Chriſti erſcheint, weil der Menſch durch die Betrachtung der in ihm ſich offenbarenden Liebe Gottes zur herzlichſten Gegenliebe und dadurch zur Heiligung des Lebens getrieben wird: ſo wird bei Paulus dem Verſöhnungstode Chriſti auch eine objektive Bedeutung zugeſchrieben, weil in ihm der Erlöſer die Sündenſtrafen für die Menſchheit getragen und den Zorn Gottes von ihr gewendet hat, und dieſer Gedanke iſt bei dieſem Apoſtel ganz aus dem jüdiſchen Glaubensbewußtſeyn heraus mit Beziehung auf die den Juden geläufigen Begriffe von der göttlichen Gerechtigkeit, der Geſetzeserfüllung und Rechtfertigung vor Gott dialektiſch entwickelt.

Wir kommen nun zu der Betrachtung der erlöſenden Wirkſamkeit Chriſti im Stande ſeiner Erhöhung. — Weil durch den Tod Chriſti das Geſetz aufgehoben ward, ſo wurde damit zugleich die Scheidewand niedergeriſſen, welche bisher die Menſchheit unter ſich getrennt gehalten hatte, und Alle mußten im Glauben an Chriſtum ſich unter einander vereinigt fühlen, ſo daß Chriſtus war Alles in Allem (Eph. 2, 13. 14. Kol. 3, 11). So iſt denn der Tod des Erlöſers

*) Dieſer ganze Gegenſtand iſt kürzlich von Neuem in Unterſuchung gezogen von *Tischendorf*, doctrina Pauli Ap. de vi mortis Christi satisfactoria. Lips. 1837.

die Bedingung für die Entſtehung einer chriſtlichen Gemeinde (ἐκκλησία), in welcher alle einzelnen Gläubigen auf's engſte mit einander verbunden ſind, und welche nur beſteht, inſofern eine fortwährende und ſtetige Verbindung zwiſchen ihr und dem Erlöſer ſtatt findet. Dieſe Verbindung beſchreibt Paulus, indem er die chriſtliche Gemeinde mit einem lebendigen Organismus vergleicht, ſo, daß er ſagt, die Geſammtheit der Gläubigen bilde einen Leib (σῶμα), von welchem alle Einzelnen die Glieder ſeyen und Chriſtus das Haupt (Röm. 12, 5. Kol. 1, 18. 1 Kor. 12, 4 ff.). Das Band aber, welches die Glieder unter ſich und mit dem Haupte vereinigt, iſt der Geiſt, welcher einer iſt (Eph. 4, 4), obwohl er ſich in vielerlei Formen äußert (1 Kor. 12, 4. 11 ff.), und welcher, indem er ſich Allen mittheilt, die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes (κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος 2 Kor. 13, 13) ſtiftet und das chriſtliche Geſammtleben in der Gemeinde begründet. Von dieſem Geiſte lehrt nun zwar Paulus nicht, wie Johannes, daß er von Chriſto unmittelbar den Gläubigen geſendet und mitgetheilt werde; allein wenn doch auch nach Paulus der heilige Geiſt in dem chriſtlichen Geſammtleben der Gemeinde in einem jeden Einzelnen waltet und ferner dieſes Geſammtleben nur beruhen kann auf dem Glauben an Chriſtus, der das Haupt der Gemeinde iſt, und auf der aus dieſem Glauben fließenden Liebe, ſo erſcheint Chriſtus ebenfalls mittelbar als Grund und Quell des heiligen Geiſtes. — Allein nicht bloß auf die Gläubigen, inſofern ſich ihre Gemeinſchaft in dem chriſtlichen Geſammtleben der Gemeinde durch den Geiſt vollendet, findet ein fortwährender Einfluß des erhöheten Chriſtus ſtatt; ſondern derſelbe ſteht auch noch in Verbindung mit den Gläubigen, inſofern ſie wegen der ihnen noch anklebenden Sünde fortwährend eines Verſöhners bei Gott bedürfen.

In dieſer Beziehung finden ſich auch bei Paulus Anklänge an die Lehre von dem Fürſprecheramt Chriſti bei Gott, wie wir ſie oben bei Johannes gefunden haben. So heißt es nämlich Röm. 10, 34, daß die Auserwähleten Gottes Niemand verdammen könne, weil Chriſtus, der für ſie geſtorben, auch nach ſeiner Erhebung zur Rechten Gottes ihr Fürſprecher ſey. Im Hebräerbriefe finden wir dieſes Fürſprecheramt Chriſti mit deſſen Prieſterwürde in Verbindung gebracht (7, 25; 9, 24), was auf den Urſprung der ganzen Idee hinführt (ſ. oben S. 539).

Was endlich die Thätigkeit Chriſti zur Vollendung ſeines Reichs bei ſeiner Wiederkunft anlangt, ſo wird dieſe Paruſie des Menſchenſohnes bei Paulus äußerlicher und ſinnlicher als bei Johannes geſchildert. Er bedient ſich, indem er ſie beſchreibt, um die Glorie des ganzen Akts recht lebendig vorzuſtellen, meiſt altteſtamentlicher Bilder, wie ſie auch Jeſus ſchon in ſeinen Reden über dieſen Gegenſtand, die uns die Synoptiker überliefert haben, auf ſich anwendet, nur daß er den Akt ſelber noch bei Weitem mehr in's Einzelne ausmalt, als es in jenen Reden des Herrn geſchehen iſt. Die Hauptſtellen hierüber ſind 1 Theſſ. 4, 13 ff. 2 Theſſ. 1, 7 f.*)

An die pauliniſchen Vorſtellungen über Perſon und Werk Jeſu ſchließt ſich ſehr eng das an, was Petrus in ſeinem erſten Briefe über dieſen Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens äußert. Inſofern freilich bei Petrus ſich keine Spur von der Logosidee findet, ſteht er in Bezug auf die Anſicht

*) Vgl. über das Ganze Uſteri, a. a. O. S. 341 ff., Dähne, paul. Lehrbegr. §. 15. Not. 1—10, *Grimm*, de Joanneae Christol. indole caet. p. 141 sqq. Weizel, in der angef. Abhandl. in den Studd. u. Kritt. 1836. 4 H. S. 899 ff.

von der Perſon Jeſu mehr auf dem Standpunkte der Synoptiker. Chriſtus iſt ihm einfach der von den Propheten vorherverkündigte (1, 10—12; vgl. V. 20) Meſſias, der der Menſchheit das Heil erwerben ſollte. In ihm, als dem Herrn (*κύριος* 2, 3), iſt Gott offenbar; daher er der als Menſch im Fleiſche (*σαρκί* 3, 18; 4, 1) erſchienene Sohn Gottes iſt (1, 3: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*), welcher durch Leiden zur Herrlichkeit einging (1, 11), indem er nach ſeinem leidensvollen Tode (*θανατωθείς* 3, 18) wieder von den Todten auferweckt (1, 3. 21; 3, 21) und zur Rechten Gottes erhoben ward, wo er über die himmliſchen Heerſcharen erhöhet iſt (3, 22), bis er einſt, am Tage der Offenbarung ſeiner Herrlichkeit (*ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ* 4, 13; vergl. 1, 7. 13), der Welt in ſeiner Glorie wieder erſcheinen wird. In Bezug aber auf das Werk des Erlöſers nähert ſich Petrus ſehr dem pauliniſchen Lehrtypus. Als das Hauptmoment in der Erſcheinung Chriſti betrachtet er ſein Leiden (*παθήματα* 1, 11; 5, 1), welches er unſchuldig und ſündlos trug (1, 18; 2, 22 ff.; 3, 18). Gemäß dem paränetiſchen Zweck ſeines Briefs erwähnt der Apoſtel dieſes Leiden Jeſu häufig, um ſeine Leſer zur Standhaftigkeit in ihren Trübſalen nach dem Beiſpiel des Herrn zu ermahnen (2, 21; 4, 1. 13); allein er ſtellt es auch vorzugsweiſe, in Beziehung auf die Sünden der Menſchen (*Χριστὸς περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε* 3, 18), als ein ſtellvertretendes (3, 18: *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*, vgl. *ὑπὲρ ὑμῶν* 2, 21; 4, 1 u. 2, 24: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*), verſöhnendes (3, 18: *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ*), reinigendes (*ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χ.* 1, 2; vergl. 2, 24: *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*) und vom

Sündenelend erlöſendes (ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, 1, 18) dar.

D. Die Apokalypſe.

Wenden wir uns endlich zu den chriſtologiſchen Vorſtellungen, welche die Apokalypſe darlegt, ſo finden wir, daß dieſelben, obwohl theils mit der allgemeinen bibliſchen, theils mit der johanneiſchen Lehre im Beſonderen in den Hauptpunkten übereinſtimmend, doch auch von letzter nicht unbedeutende Abweichungen zeigt — Abweichungen, welche nicht, wie man öfters verſucht hat, ſich bloß aus der eigenthümlich poetiſchen Art des Vortrags erklären laſſen. Zuvörderſt iſt, wie ſchon früher bemerkt wurde, die Apokalypſe die einzige neuteſtamentliche Schrift außer den echt johanneiſchen, in welcher das Wort λόγος von Chriſto vorkommt (19, 13). Nur iſt ſogleich hierbei das völlig unjohanneiſch, daß dieſer Terminus, der bei Johannes nur auf Chriſtum vor ſeiner irdiſchen Erſcheinung bezogen wird, hier auf den ſchon erſchienenen und darauf erhöheten Chriſtus übertragen iſt. Sodann wird in dieſem Buche Chriſtus ſehr häufig in mannigfachen Bildern als ein von göttlicher Majeſtät und Glorie umſchloſſenes Weſen geſchildert. Vorzüglich wird ihm Theilnahme an der göttlichen Macht und Herrſchaft zugeſchrieben (3, 21; 5, 6; 7, 17; 12, 5). Er wird ſogar der Erſte unter den Königen der Erde genannt (1, 5; vgl. 17, 14; 19, 15. 16). Ja, Chriſtus erſcheint in dieſem Buche ſo hoch geſtellt, daß ſelbſt göttliche Prädikate auf ihn übertragen werden, wie wenn es heißt, daß Chriſtus es ſey, der Herzen und Nieren durchforſche und einem Jeglichen nach ſeinen Werken vergelte (2, 23), oder daß er das A ſey und das O, der Erſte und der Letzte, der Anfang und das Ende (22, 13; vgl. 1, 8; 21, 6). Sogar göttlicher

Verehrung wird Chriſtus für würdig erklärt (1, 6; 5, 8. 13 u. a.). Dergleichen Ausdrücke übertreffen nicht nur Alles was bei Johannes über die δόξα Chriſti in ſeiner irdiſchen Erſcheinung und in ſeiner Erhöhung geſagt iſt, ſondern ſie begründen auch noch eine andere Differenz zwiſchen der johanneiſchen Lehre und den chriſtologiſchen Vorſtellungen des Apokalyptikers. Denn bei dem Evangeliſten Johannes iſt die Herrlichkeit und Majeſtät Chriſti, wenn auch äußerlich wahrnehmbar, doch immer auf die innere Fülle der Gottheit, die in Chriſto wohnt, gegründet und ſie wird von den Gläubigen nur geſchaut, inſofern der Erlöſer, als der Inbegriff der göttlichen Gnade und Wahrheit von ihnen aufgenommen wird. Allein bei dem Apokalyptiker erſcheint die göttliche Hoheit Chriſti mehr als etwas Aeußerliches in der Form der Macht und Herrſchaft, die ihm von Gott übertragen ſey. Sie kommt dem Erlöſer zu, inſofern er der aus David's Stamm entſproſſene Meſſias, eine Wurzel David's und der Löwe aus dem Stamme Juda iſt (3, 7; 5, 5; 22, 16) — eine Vorſtellung, welche mehr der Glaubensanſicht der Synoptiker, als der des Johannes angemeſſen iſt. Es bezieht ſich mithin in der Apokalypſe die göttliche Erhabenheit Chriſti nicht ſowohl auf das intenſive Wachsthum der Gemeinde in der Ausbildung des chriſtlichen Bewußtſeyns bei den einzelnen Gläubigen, als vielmehr auf das extenſive Wachsthum der Kirche durch Ueberwindung des böſen Princips und den endlichen Sieg über alles ihr Widerſtrebende.

Ganz johanneiſch erſcheint die Art und Weiſe, wie ſich der Apokalyptiker über die Bedeutung des Todes Jeſu erklärt, wenn er ſpricht, daß Chriſtus uns geliebt und durch ſein Blut uns von unſeren Sünden gewaſchen habe (1, 5; vgl. 5, 9; 7, 14; 12, 11), wodurch der Tod Jeſu als ein

Verſöhnungstod beſchrieben iſt. Nur ſcheint auch in dieſer Beziehung die Apokalypſe darin von Johannes abzuweichen, daß, wie man aus dem Ausdrucke, Chriſtus habe uns durch ſein Blut Gotte erkauft (5, 9) —, ſchließen kann, der Tod Chriſti als ein ſtellvertretender Opfertod vorgeſtellt wird. Ob dieſelbe Idee auch darin ausgedrückt ſey, daß dem Erlöſer in dieſer Schrift der Beiname des Lammes (ἀρνίον) beigelegt wird, welches geſchlachtet (ἐσφαγμένον, 5, 6. 9. 12; 13, 8) worden ſey, kann zweifelhaft ſcheinen. Es kann ja nämlich damit auch nur der Gedanke, daß Chriſtus unſchuldig ſich zum Beſten der Welt aufgeopfert und in den Tod gegeben habe (vgl. 1 Petr. 1, 19), ausgeſprochen ſeyn.

Am eigenthümlichſten ſind aber die Vorſtellungen von der einſtigen Wiederkunft des Herrn, welche den Hauptinhalt der Apokalypſe bilden, indem ſie ja hauptſächlich die Tendenz hat, zu zeigen, daß in der Paruſie Chriſti und der Vollendung des göttlichen Reichs die Weiſſagungen des A. T. und Jeſu ſelber ihre vollſtändige Erfüllung finden würden. Das Charakteriſtiſche dieſer Vorſtellungen liegt aber, um mit Lücke*) zu reden, darin, „daß der Apokalyptiker mehr die äußere Entwickelung des göttlichen Reichs und Gerichts, als die von Innen, mehr die göttliche Macht und Leitung in der Zerſtörung der antichriſtl. Gewalt, als die innere ſtille Entfaltung des Chriſtl. Lebens aus der Kraft des göttlichen Geiſtes und der göttlichen Gnade innerhalb der Menſchheit, mehr die äußere hiſtoriſche Erſcheinung, als den inneren Grund der Gegenſätze, mehr die äußeren Epochen des Kampfes und Gerichtes, als die innere Continuität ſeiner Entwickelung, mehr die äußere Zerſtörung der böſen Mächte, als

*) Verſ. einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh. S. 380.

die innere Selbſtvernichtung des Böſen — auffaßt und darſtellt. So iſt auch für ihn die Paruſie Chriſti eine beſtimmte äußere Erſcheinung, das Gericht Gottes eine äußere Epoche der Manifeſtation des göttlichen Rathſchluſſes, und die Vollendung des göttlichen Reiches mehr eine ſichtbare Verwandlung und Reſtitution des paradieſiſchen Zuſtandes, als eine innere Verklärung des gegenwärtigen Lebens.“ — Auch dieſe Vorſtellungsweiſe eignet bei Weitem mehr dem noch mehr im Aeußerlichen und Sinnlichen befangenen Standpunkte der Synoptiker oder des Apoſtels Paulus, als dem des Johannes, der, wenn er ſchon ebenfalls eine ſichtbare Wiederkunft des Herrn erwartet, ſich doch zu einer innerlicheren und geiſtigeren Auffaſſung derſelben erhoben hat. Denn die Behauptung, daß ſich die Anſicht über die Wiederkunft des Herrn in der Apokalypſe von der in dem Evangelium und den Briefen Johannis ausgeſprochenen nur durch eine größere Klarheit unterſcheide und eine weitere Entwickelung durch die Hülfe des erleuchtenden göttlichen Geiſtes verrathe*), beruht offenbar auf einer argen Verkennung von dem geſchichtlichen Entwickelungsgang des chriſtlichen Bewußtſeyns in der apoſtoliſchen Zeit.

*) Wir finden dieſe Behauptung bei Guerike, die Hypotheſe von dem Presbyter Johannes als Verfaſſer der Offenb. Halle 1831. S. 88.

Zweiter Abſchnitt.

Aneignung des durch Gottes Liebe in Chriſto dargebotenen Heils von Seiten der Menſchen.

Der vorige Abſchnitt hat gezeigt, wie Gottes unendliche Liebe gegen die Menſchen ſich durch die Sendung ſeines Sohnes bethätigt hat, der als das Wort des Lebens, welches bei dem Vater war, ſichtbar und in menſchlicher Geſtalt auf Erden erſchien (1 Joh. 1, 1—2), um die in Sünden ſchmachtende Menſchheit von der Gewalt des Satan, der der Urheber aller Sünde iſt, zu befreien (ſ. I. Thl. III. Abſchn.) und um dieſelbe zu der Gemeinſchaft mit Gott zu führen, welche ihre urſprüngliche Beſtimmung iſt (ſ. I. Th. II. Ab.). Damit iſt denn die objektive Bedingung zur Erlangung des Lebens für den Menſchen gegeben, wozu es jedoch noch einer ſubjektiven bedarf. Die alſo ſich bethätigende göttliche Liebe nämlich verpflichtet nun den Menſchen, dem ſie zu Gute kommen ſoll, zu einer verhältnißmäßigen Gegenliebe gegen Gott (1 Joh. 4, 19)*), welche ſich nur da=

---

*) Die von Lachmann aufgenommene und von Lücke gebilligte Lesart: Ἡμεῖς (οὖν) ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς —, nach welcher ſich die Stelle auf die Liebe überhaupt, näher auf die Bruderliebe, und nicht auf die Liebe zu Gott, beziehen würde, ſcheint, abgeſehen davon, daß ſchon die äußeren Gründe nicht ſtark genug für ſie ſprechen, auch einen inneren Grund gegen ſich zu haben. Denn die in dem folgenden V. offenbar auf den unſrigen ſich beziehenden Worte: ἐάν τις εἴπῃ· Ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν — laſſen es am natürlichſten erſcheinen, daß auch vorher von der Liebe zu Gott die Rede ſey. Eben ſo ſcheint der Zuſammenhang gegen die von Mehreren (Erasmus, Calvin, Beza, Paulus, Rickli) beliebte Faſſung des ἀγαπῶμεν als Indikativ zu ſprechen. Denn nicht nur daß der

durch äußern kann, daß der Menſch der Gnade Gottes, die ihm das Heil darreicht, auch ſeinerſeits mit inniger freier Zuneigung entgegenkommt und Alles thut, damit der Wille und Zweck Gottes an ihm erfüllt werde. Ja, ſie verpflichtet ihn um ſo mehr dazu, je mehr ſich dieſe göttliche Liebe in Chriſto auf eine Allen, die ihn ſahen, oder die das Evangelium von Chriſto hören, ſo unverkennbar klare und herrliche Weiſe geoffenbaret hat; je mehr Chriſtus in ſeinem menſchlichen Wandel auf Erden den Menſchen gleichſam vor Augen gezeichnet iſt (Gal. 3, 1), ſo daß ſie, ſofern ſie nur ihre Augen nicht abſichtlich ſchließen, das Göttliche in ihm nicht überſehen und den in ihm Fleiſch gewordenen Logos nicht verkennen können. — Es bleibt uns daher noch übrig, zu unterſuchen, wie der Menſch in ſeiner Liebe nach der Anſicht unſeres Apoſtels das Heil, welches Gottes Gnade in Chriſto ihm dargeboten hat, ſich ſelber anzueignen habe und wie ſich die von Gottes Liebe bezweckte Gemeinſchaft zwiſchen ihm und der Menſchheit im Chriſtenthume realiſire.

---

ganz ähnliche V. 7 (ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) eine **Aufforderung** zur Liebe ausſpricht, ſo läßt ja V. 20 dem Gedanken Raum, daß es unter der Chriſtengemeinde auch welche gebe, die keine Liebe zu Gott haben, was in Widerſpruch mit V. 19 ſtehen würde, wenn da kategoriſch geſagt wäre, daß die Geſammtheit der Chriſten (ἡμεῖς) Gott liebe. Es iſt daher das ἀγαπῶμεν als Konjunktiv aufzufaſſen, ſo daß daraus, daß Gott uns zuerſt geliebt hat, die Verpflichtung hergeleitet wird, ihn wieder zu lieben.

§. 1.

Unter der Bedingung des Glaubens an Chriſtum, welcher in der Liebe wirkſam iſt, gelangt der Chriſt durch den Wandel im Lichte zur Kindſchaft mit Gott, in welcher er das Leben hat.

Es iſt ſchon oben (I. Theil. II. Abſchn. §. 2) bemerkt worden, daß die Gemeinſchaft mit Gott, zu der der Menſch beſtimmt iſt, für den einzelnen Menſchen ſich in der Form des ewigen Lebens darſtellt, welches er in ſich erwecken und ſelbſtthätig hervorbringen ſoll. Der Akt, durch welchen der Menſch dieſes vollbringt, wird als eine Geburt aus Gott bezeichnet. Zu ihr iſt erforderlich, einerſeits, daß das Wort Gottes als ein göttliches Element dem Menſchen gegeben ſey, aus welchem ſich wie aus ſeinem Keime das ewige Leben entwickele, und andererſeits, daß der Menſch durch das Aufmerken auf die in dieſem göttlichen Elemente liegende Wahrheit und durch Ausüben der Gerechtigkeit dieſe Entwickelung zu Stande bringe.

Da nun das Chriſtenthum nichts Anderes will, als den Zweck Gottes an der Menſchheit, der durch die Sünde vereitelt ward, erfüllen, ſo wird mithin auch im Chriſtenthume von Seiten des Menſchen eine Geburt aus Gott ſtatt finden müſſen, durch welche er zu einem Kinde Gottes (*τέκνον θεοῦ* Joh. 1, 12 f.) wird und durch Erlangung des ewigen Lebens in Gemeinſchaft mit Gott tritt. Dieſe Geburt aus Gott wird ſich aber im Chriſtenthume in dem Maaße anders vollziehen, wie auf dem außerchriſtlichen Standpunkte — ſofern auf demſelben überhaupt die Möglichkeit dazu gegeben iſt —, als das dem Menſchen im Chriſtenthume verliehene göttliche Element des Wortes Gottes, das das Princip derſelben iſt, ſich von dem, welches außerhalb deſſelben

gegeben iſt, unterſcheidet, und als dieſes Princip den faktiſchen Zuſtand der Sündhaftigkeit bei dem Menſchen erſt zu überwinden hat. Da nun ſtatt jenes urſprünglichen Lichts, welches durch den Logos als ein göttliches Wort der Wahrheit dem Menſchen eingepflanzt iſt, in Chriſto, dem Sohne Gottes, Gott ſelber als Logos ſichtbar erſchienen iſt voll Gnade und Wahrheit, um den Menſchen das Leben zu verleihen, ſo fragt ſich, wie ſich denn dieſe, um ihrer Beſtimmung nachzukommen und das Leben aus ihm zu ſchöpfen, zu Chriſto, als dem Inbegriff der göttlichen Wahrheit und Gnade, verhalten müſſen?

Der allgemeine Ausdruck für das im Chriſtenthume geforderte Verhalten des Menſchen gegen Chriſtum, inſofern er als der Fleiſch gewordene Logos die Wahrheit ſelber iſt und den Vater offenbart, iſt bei Johannes, wie im geſammten N. T., der *Glaube* (*πίστις*). Vergl. Joh. 1, 12, wo als *ſubjektive Bedingung*, an welche die Erlangung des durch den Logos der Menſchheit erwirkten Segens geknüpft iſt, das Glauben an ſeinen Namen genannt wird.*)

Der Begriff des *Glaubens*, welcher für die ganze chriſtliche Heilsanſtalt charakteriſtiſch iſt**), iſt zwar im Chriſten-

---

*) Dieſer Sinn der Worte: *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* — im Verhältniß zum ganzen Gedanken iſt bedingt durch die eigenthümliche Bedeutung des Artikels bei Participien, welche einem Subjekte zur Beſtimmung dienen. S. *Winer*, Gramm. S. 126.

**) Eine ausführliche Erörterung dieſes vieldeutigen und vielgedeuteten Worts iſt von *Dav. Schulz*, die chriſtl. Lehre vom Glauben, Leipzig 1834 — gegeben. S. auch v. *Cölln*, Bibl. Theol. II. §. 162 u. 324, *Klaiber*, die neuteſtamentliche Lehre von der Sünde u. Erlöſung S. 70—80, und die trefflichen Be-

thume nicht erſt neu gebildet, aber in einem beſonderen und chriſtlich modificirten Sinne angewendet worden. Im A. T. bedeutet das Wort (הֶאֱמִין, אֱמוּנָה), wo es in religiöſem Sinne geſagt wird, irgend eine Aeußerung der Religion, welche in einem zuverſichtlichen Vertrauen auf Gott beſtehet. Insbeſondere iſt der Glaube ein feſtes Vertrauen auf die Verheißungen, die Gott dem theokratiſchen Volke gegeben hat und in welchen ſich das eigenthümliche Verhältniß Jehovah's zu ſeinem Volke ausſpricht; weßhalb denn der Glaube auch ſchon als Kardinaltugend des Iſraeliten erſcheint. In dieſem Sinne wird Abraham wegen ſeines Glaubens geprieſen und derſelbe als eine ihm angerechnete Tugend und als Grund des göttlichen Wohlgefallens dargeſtellt (1 Moſ. 15, 6). In demſelben Sinne fordern auch die Propheten für ihre durch den Geiſt Gottes ausgeſprochenen Weiſſagungen Glauben und machen davon das Heil der Menſchen abhängig (Jeſ. 7, 9. Hab. 2, 4). — Im Weſentlichen mit dieſem altteſtamentlichen Begriffe übereinſtimmend iſt die Definition deſſelben, die wir im Briefe an die Hebräer (11, 1 ff.) finden. Es wird dort der Glaube im Allgemeinen beſchrieben als ein zuverſichtliches Vertrauen auf das, was noch nicht iſt (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις*), und als eine gewiſſe Ueberzeugung von überſinnlichen, unſichtbaren Thatſachen (*πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*). Im beſonderen, religiöſen Sinne iſt dann der Glaube, wie durch eine Reihe von Beiſpielen aus der altteſtamentlichen Geſchichte gezeigt wird (V. 2 ff.), eine Geſinnung und Stimmung des Gemüths, die in einem unwandelbaren und demüthigen Vertrauen auf Gottes Huld und auf ſeine Wahrhaftigkeit in ſei-

---

merkungen von Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol. §. 56, und von Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 383 ff.

nen Verheißungen beſteht, und ein „inneres lebendiges Ergreifen und Feſthalten von etwas Unſichtbarem als ob man es ſähe."*) Demnach ſind denn die Hauptmerkmale im Begriffe des Glaubens die, daß derſelbe 1) eine feſte, unwandelbare Zuverſicht zu Etwas, eine auf unerſchütterlichem Vertrauen ruhende Ueberzeugung (πληροφορία Hebr. 10, 22; vgl. Röm. 4, 21) iſt und 2) ſich auf Dinge bezieht, die weder Gegenſtände des Wiſſens, noch der unmittelbaren ſinnlichen Wahrnehmung (μὴ βλεπόμενα) ſind. Es iſt daher der Glaube auf der einen Seite der Zaghaftigkeit, der ſich dem Schwierigen entziehenden Feigheit (ὑποστολή Hebr. 10, 39), oder dem Zweifeln und Schwanken (διστάζειν Matth. 14, 31; 28, 17; διακρίνεσθαι Mark. 11, 23. Röm. 4, 20. Jak. 1, 6; ἀπορεῖσθαι Joh. 13, 22. AG. 25, 20); auf der anderen dem Schauen (εἶδος 2 Kor. 5, 7) entgegengeſetzt. Es ruhet der Glaube nicht in dem erkennenden Verſtande, ſondern er iſt das unmittelbare geiſtige Innewerden von Etwas, das dem Menſchen auf irgend eine Weiſe in ſeinem Bewußtſeyn gegeben iſt, und iſt vorzugsweiſe eine Affektion des Gemüths, die je nach dem Grade ihrer Stärke und Lebendigkeit auch auf den Willen des Menſchen wirkt.

Bezieht ſich im A. T. der Glaube ſpeciell auf die göttlichen Verheißungen, inſofern ſie das Heil des theokratiſchen Volks betreffen, ſo muß ſich natürlich der Glaube im N. T. auf die Erfüllung dieſer Verheißungen in der Stiftung des Reichs Gottes durch Chriſtum beziehen. In dieſem Sinne fordert denn der Erlöſer ſelber von den Menſchen den Glauben an das Evangelium (Mark. 1, 15), d. h. die feſte und unerſchütterliche Ueberzeugung, daß in der Perſon Jeſu der

*) S. Bleek, Br. an die Hebr. I. S. 310 f.

von Gott verheißene Meſſias erſchienen ſey, um Iſrael zu erlöſen. Wie nun der Glaube ſchon im A. T. mitunter als Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott und des göttlichen Wohlgefallens (1 Moſ. 15, 6; vgl. Hebr. 11, 6), mithin als heilswirkend galt, ſo wird auch von Chriſtus die Theilnahme an den meſſianiſchen Segnungen im Ganzen und Einzelnen überall an den Glauben geknüpft, indem er ja ſeine wohlthätigen Wunder nur verrichtete, wo er den Glauben vorfand (*ἡ πίστις σου σέσωκέ σε*), und die Erlangung des Heils im Ganzen (*σωτηρία*) ebenfalls vom Glauben abhängig machte (Mark. 16, 16. Joh. 3, 16; 5, 24 u. a.). Sonach iſt denn das Wort des Glaubens gleichſam das Schiboleth für die Chriſten geworden; *πιστεύειν* (*εἰς Χριστὸν, ἐπὶ τὸν κύριον*) bedeutete ſo viel als Chriſt werden oder ſeyn (AG. 4, 4; 9, 42; 13, 12; 14, 1. 1 Kor. 3, 5; 15, 2 u. a.), *πιστεύοντες* hießen die Chriſten (AG. 2, 44; 4, 32; 5, 14; 19, 18 u. a.), *πίστις*, als charakteriſtiſche Eigenſchaft eines Chriſten, war überhaupt ſo viel als Chriſtenthum in ſubjektivem Sinne.

Wenn nun der chriſtliche Glaube im Allgemeinen das Evangelium zu ſeinem Gegenſtande hat, ſo iſt von ſelbſt begreiflich, daß die Beſchaffenheit ſeines Weſens und Inhalts bei den Einzelnen immer abhängig ſeyn mußte von der jedesmaligen Betrachtungsweiſe des Evangeliums oder von der jedesmaligen Anſicht über Chriſti Perſon und Werk, worauf das Evangelium ſich bezog. Es mußte daher unter den Chriſten immer eben ſo viele verſchiedene Auffaſſungen und Begriffsbeſtimmungen vom Glauben geben, als es verſchiedene chriſtliche Standpunkte und Auffaſſungsweiſen des Erlöſers gab.

Betrachten wir zuerſt die uns in den Evangelien überlieferten Ausſprüche des Erlöſers ſelbſt, welche das Weſen

des Glaubens betreffen, ſo begegnen wir hier einer gewiſſen Verſchiedenheit unter ihnen nach Maaßgabe der verſchiedenen Aeußerungen Jeſu über ſeine Perſon überhaupt. Wo der Herr in den ſynoptiſchen Evangelien ausdrücklich vom Glauben ſpricht, da verſteht er darunter meiſt ein feſtes Vertrauen auf ſeine Wundermacht (Matth. 8, 10. 13; vergl. Luk. 7, 9. Matth. 9, 2. 22, und hierzu die Parallelſt., dann V. 28. 29; 15, 28. Mark. 4, 40 [Luk. 8, 25]; 5, 36 [Luk. 8, 50]; 9, 23. 24; 10, 52 [Luk. 18, 42]. Luk. 7, 50; 17, 19), welches freilich die Ueberzeugung, daß er der Meſſias und der Sohn des lebendigen Gottes ſey (Matth. 16, 16), überall mit einſchließt. Dieſes Vertrauen muß aber nicht nur ein feſtes und zuverſichtliches (Luk. 18, 8; vergl. V. 1), ſondern auch ein unerſchütterliches (Luk. 22, 32) ſeyn. Weiter darf es nicht bloß ein hiſtoriſches äußerliches Fürwahrhalten der Meſſianität Jeſu ſeyn, ſondern es muß, wie der Glaube überhanpt weſentlich in einer inneren frommen Stimmung des Herzens im Gegenſatze zu äußerlicher Werkheiligkeit beruhet (Matth. 7, 21—23; 23, 23), ſo auch in Bezug auf Chriſtum der Glaube nothwendig beſtehen in einer völligen Hingabe an den Erlöſer durch Aufnahme ſeines Wortes in der Tiefe des Herzens (Luk. 8, 12. 13). Sofern aber keine lebendige und wahre Geſinnung ohne die entſprechende Handlungsweiſe bleiben kann, vollendet ſich der Glaube an Chriſtum durch die Nachfolge Chriſti (*ἀκολουθεῖν Χριστῷ*), durch welche der Menſch ſich ſelbſt und all das Seinige aufgiebt, um allein in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer zu leben und ſo Theil am Reiche Gottes zu erlangen (Matth. 10, 38 ff.; 20, 22. Luk. 9, 59—62 u. a.). — Auch nach den Aeußerungen Jeſu, die uns das johanneiſche Evangelium überliefert, erſcheint der Glaube an Chriſtum als die feſte Ueberzeugung davon, daß in ihm

der Meſſias und Sohn Gottes (1, 51; 9, 35 f.; 11, 27) als ein von Gott Geſandter erſchienen ſey (11, 42; 12, 44; 16, 27. 30; 17, 8. 21). Wie aber Jeſus überhaupt ſein Verhältniß zu Gott bei Johannes viel genauer und beſtimmter beſchreibt, als bei den Synoptikern (ſ. II. Th. I. Abſchn. §. 3. B.), ſo iſt dort auch der Inhalt des Glaubens an Chriſtum viel beſtimmter angegeben. So wie nämlich Chriſtus eins iſt mit Gott, ſo daß der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohne iſt (10, 30; 17, 21 f.); wie alſo Chriſtus, der ſelber die Wahrheit iſt (14, 6), in dem Worte der Wahrheit, das er verkündigt, nur Gottes Wort verkündigt (7, 16; 17, 17), und in den Werken, die er verrichtet, nur Gottes Werke verrichtet (5, 17. 19): ſo bezieht ſich auch der Glaube an Chriſtum weſentlich auf dieſes ſein Verhältniß zu Gott (14, 11) und iſt eins mit dem Glauben an Gott ſelber (14, 1)*), und ſo iſt hinwiederum

*) Nach der gewöhnlichen Erklärung dieſer Worte wird das zweimalige πιστεύετε als Imperativ genommen, in dem Sinne: vertrauet nur auf Gott und vertrauet (auch) auf mich (meine Hülfe); dann werdet ihr nicht erzittern, wenn die Kataſtrophe eintritt, die ſelbſt einen Petrus zum Fall bringen wird (13, 36 ff.). Allein dann bliebe immer die Stellung des zweiten πιστεύετε am Schluſſe des V. ſtatt καὶ πιστεύετε εἰς ἐμέ, wie im erſten Gliede, auffallend, wie denn geradezu dieſelbe aus einer Nachläſſigkeit des Evangeliſten erklärt worden iſt. Uns ſcheint gerade die Wortſtellung ein Grund für die Luther'ſche Ueberſetzung zu ſeyn, nach welcher das zweite πιστεύετε als Indikativ genommen wird: „glaubet an Gott; dann glaubet ihr auch an mich (vergl. ἔρχου καὶ ἴδε Joh. 1, 47. 40; ἐρεύνησον καὶ ἴδε 7, 52. S. Winer, Gr. S. 288); euer Herz wird dann nicht erſchrecken, daß eure Glaubensfeſtigkeit wanken müßte (vgl. Luk. 22, 32); ihr werdet nicht fallen in der Verſuchung; denn (V. 2 f.) ich gehe euch ja nur voraus in das geräumige Haus meines Vaters, um euch daſelbſt eine Wohnung zu bereiten."

das Hören des Wortes Jeſu und das Glauben an ſeine Lehre (5, 24. 46. 47; 6, 64; 8, 46; 12, 47), wie das Achten auf ſeine Werke, welche von ihm zeugen, und das Glauben an ſie (10, 26. 38; 14, 10. 11. 12) eins und daſſelbe mit dem Glauben an Chriſtum. So ſetzt denn der Glaube die Erkenntniß Chriſti (*γνῶναι* 17, 8; *θεωρεῖν* 6, 40) voraus und iſt eine nothwendige Folge derſelben. Seinem inneren Weſen nach iſt aber der Glaube ein inniges, demüthiges Vertrauen auf die rettende Liebe Gottes, die ſich in Chriſto offenbart (3, 15. 16), und muß ſich demnach in einem hingebenden Gehorſam gegen den Erlöſer (3, 36, wo dem *πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν* das *ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ* entgegenſteht) und im Leben und Thun der Menſchen (7, 38; vgl. 8, 31) zeigen. Daher wird denn auch der Glaube in ſeinem Werden als ein Kommen zu Chriſto (*ἔρχεσθαι πρὸς Χριστόν* 6, 35; vgl. V. 37. 44. 45. 65; 3, 20. 21; vergl. V. 18; 5, 40 u. a.), in ſeiner Vollendung aber ebenfalls als eine ſich ſelbſt aufgebende Nachfolge Chriſti von Seiten des Menſchen (*ἀκολουθεῖν* 8, 12; 10, 4. 27; 12, 25. 26) und als eine völlige Gemeinſchaft mit dem Erlöſer beſchrieben. In dieſem Sinne ſetzt der Glaube überhaupt eine innere Empfänglichkeit für das Göttliche, ein inneres, geiſtiges Vernommenhaben des göttlichen Wortes voraus (5, 38; 12, 39 ff.). In ſolcher Weiſe wird das Weſen des Glaubens bezeichnet in der klaſſiſchen Stelle 6, 48—58, wo ſich Chriſtus ſelber nach ſeiner menſchlichen Erſcheinung auf Erden als ein Himmelsbrod bezeichnet und von den Menſchen verlangt, daß ſie dieſes Himmelsbrod genießen ſollten durch das Eſſen ſeines Fleiſches und das Trinken ſeines Blutes*) d. h. dadurch, daß ſie in völlige innige

*) Daß wir in dieſer Stelle eine Erklärung des Glaubens fin-

Gemeinſchaft mit dem göttlich=menſchlichen Leben*) des Erlöſers treten ſollten, in welchem er als der Fleiſch gewordene

---

den müſſen, ergiebt ſich aus der Vergleichung von V. 51 ff. mit V. 47. An beiden Stellen nämlich iſt eine und dieſelbe Wirkung (ζωὴ αἰώνιος) von einer zwiefachen Urſache, das eine Mal von dem Glauben an Chriſtum (V. 47); das andere Mal von dem Eſſen des Himmelsbrods, welches Chriſtus ſelber iſt (V. 51; vgl. V. 48), abgeleitet. Folglich wird dieſes beides auch identiſch ſeyn und nur das erſte ſich zu dem zweiten verhalten, wie der eigentliche zu dem bildlichen Ausdruck für eine und dieſelbe Sache.

*) Wir ſind hier der gewöhnlichen Erklärung gefolgt, nach welcher σάρξ V. 51, das V. 53 ff. in die Duplicität von σὰρξ καὶ αἷμα aufgelöſet wird, die geſammte menſchliche Perſönlichkeit Jeſu (1, 14. 1 Joh. 4, 2) bezeichnet; und wenn *Kling* (Studd. u. Kritt. 1836. 1 H. S. 141) dagegen einwendet, daß die zuſammengeſetzte und *einen* Begriff ausdrückende Formel σὰρξ καὶ αἷμα, welche immer abſolut ſtehe ohne einen Genitiv des Beſitzenden, nicht mit dem getrennten σάρξ μου und αἷμά μου gleichgeltend ſeyn könne: ſo dürfte dieſes eine zu weit getriebene Akribie ſeyn. Denn wenn man doch gewiß die fragliche Formel auch gebrauchen *kann*, um nicht bloß den Begriff des Menſchſeyns in abstracto, ſondern auch in Beziehung auf ein beſtimmtes Subjekt in concreto auszudrücken, ſo iſt damit zugleich die Möglichkeit gegeben, einen genitivus subiecti mit ihr zu verbinden. Und wenn man einmal den Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit in die beiden Faktoren von Fleiſch und Blut zerlegt hat, ſo muß man ja auch wohl berechtigt ſeyn, in dem Falle, daß dem in ſolcher Duplicität dargeſtellten Geſammtbegriffe ein Prädikat gegeben werden ſoll, auch dieſes in zwei Faktoren zu zerlegen und, um ein Zeugma zu vermeiden, je einem Faktor des Begriffs den entſprechenden Faktor des Prädikats zuzutheilen. Dieſes iſt aber in unſerem Falle geſchehen, indem das Prädikat: *genießen* in die beiden Faktoren von *eſſen* und *trinken* zerlegt und in dieſer Theilung den beiden Faktoren von *Fleiſch* und *Blut* zugetheilt iſt.

Logos auf Erden erſchienen war, daß ſie ſein ganzes Seyn und Leben geiſtig in ſich aufnehmen und ſich aneignen ſollten, wie der Menſch die irdiſche Speiſe in ſich aufnimmt und ſich leiblich aneignet.*) — So wird auch in einem anderen

---

*) Bei der Auslegung dieſer dunkelen und vielfach gedeuteten Stelle hat man ſich, wo wir nicht irren, häufig den rechten Geſichtspunkt verrückt, indem man in den Worten: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω κ. τ. λ.* einen Gegenſatz zu dem vorigen annehmen zu müſſen glaubte, ſo daß man entweder ein doppeltes Subjekt erhielt: ein Brod, welches Chriſtus iſt (*ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος*), und noch ein anderes Brod, welches er geben wird (*ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω*) — Meyer, Kling (a. a. O. S. 140 ff.) u. A.; oder das eine Subj. Brod nach einer doppelten Rückſicht betrachtet fand, inſofern es Chriſtus iſt, und inſofern er es geben wird — Lücke. Im Unrechte iſt man bei dieſer Auslegung aber jedenfalls, inſofern man ſich für dieſelbe auf die Uebergangsformel *καὶ — δέ* beruft. Denn wie überhaupt immer, wenn *καί* mit einer anderen Partikel verbunden wird, die Emphaſe nicht in jenem liegt, ſondern die Bedeutung der hinzugefügten Partikel die Oberhand erhält, ſo iſt auch *καὶ — δὲ* nicht ſo viel als: aber auch, ſo daß etwas Neues dadurch hinzugefügt würde, ſondern ſo viel als: und aber, et vero, ſo daß eine Erläuterung des vorigen dadurch gegeben oder eine neue Wendung der Rede eingeführt wird. Es wird durch das *δέ* immer ein beſonderer Nachdruck auf den dadurch markirten Begriff gelegt, ſo daß die Formel oft, wenn ſie als Zuſatz erſcheint, durch und überdieß, ja ſogar — wiedergegeben werden kann. Vgl. Matth. 10, 18; 16, 18. Mark. 4, 36 (wenn hier *δέ* echt iſt). Luk. 1, 76 (wo indeſſen *δέ* nur in einzelnen kritiſchen Zeugen geleſen wird); 2, 35. Joh. 8, 17; 15, 27. AG. 3, 24; 5, 32; 22, 29; 25, 25. 2 Tim. 3, 12. 2 Petr. 1, 5. 1 Joh. 1, 3. (S. Matthiä, Gr. Gr. II. S. 1260 f. *Hermann*, Vig. p. 544. n. 96. *Stallbaum* ad Plat. Phileb. p. 14.) — An unſ. St. wird man die Formel am beſten in ihrer rein erläuternden Bedeutung nehmen. Es hatte nämlich Jeſus vorher geſagt, er ſey (*ἐγώ εἰμι*) das Brod des Lebens, und hatte das Eſſen dieſes

Bilde, indem ſich Chriſtus mit einem Weinſtocke vergleicht, deſſen Reben die Seinen ſind (15, 4 ff.), der Glaube als ein Theilhaben des Menſchen an dem eigenen Lebensprincipe Chriſti, als ein immerwährendes Anſichziehen der göttlichen Lebenskraft aus dem eigenen Leben des Erlöſers beſchrieben. Wenn wir daher oben den Unterſchied zwiſchen dem johanneiſchen und ſynoptiſchen Chriſtenthume durch die Formel bezeichnet haben (I. Abſchn. §. 3. A.), daß nach dieſem der Erlöſer mehr als Verkündiger des Gottesreichs, nach jenem mehr als Inbegriff des Gottesreichs ſelber aufgefaßt werde, ſo laſſen ſich auch die verſchiedenen Aeußerungen Jeſu über den Glauben auf dieſen allgemeinen Unterſchied zurückführen. Die Aeußerungen des Herrn in den ſynoptiſchen Evangelien, nach welchen ſich der Glaube nur auf die Perſon Jeſu bezieht, werden nämlich bei Johannes ergänzt, indem hier der Erlö-

---

Brods als Bedingung des Lebens genannt. Wie dieſes zuſammenhänge, will er in dem Folgenden begreiflich machen, indem er ſagt: und das Brod aber, welches ich (jedem Gläubigen) darreichen werde, iſt mein Fleiſch, das ich zur Beſeligung der Welt hingeben werde. Nur inſofern alſo nennt Chriſtus ſeine ganze Perſon (ἐγώ) ein Lebensbrod, als er in ſeiner Menſchwerdung ſich den Gläubigen darbietet, um eine innige, lebenwirkende Gemeinſchaft mit ihnen einzugehen. Eine ausſchließliche Beziehung auf den Tod Chriſti liegt demnach nicht in den Worten. Das Futurum: δώσω läßt ſich ja — wie auch Lücke gethan — ſehr leicht relativ faſſen: welches ich in jedem Falle, ſo oft Einer es genießen will, geben werde; und die Analogie des neuteſtamentl. Sprachgebrauchs (Kling S. 142) iſt hier, wo der Zuſammenhang nicht im Mindeſten auf den Tod Jeſu führt, nicht geltend zu machen. Freilich aber iſt in dem δοῦναι τὴν σάρκα, inſofern es die Selbſthingebung des Logos in das niedrige, menſchliche Daſeyn und Leben bedeutet, das Moment des Todes, nur nicht vorherrſchend, mit einbegriffen.

ſer lehrt, wie der Glaube eine innige, myſtiſche Vereinigung des Menſchen mit dem Erlöſer ſelber ſey.

Dieſe verſchiedenen Beſtimmungen vom Begriff des Glaubens, die wir in den Lehrausſprüchen Chriſti ſelber finden, laſſen ſich als Typus für zwei unterſchiedene chriſtliche Richtungen in der apoſtoliſchen Zeit betrachten, von welchen die eine von dem Standpunkte des vulgären Chriſtenthums, der Piſtis, die andere von der höheren Stufe eines ausgebildeteren chriſtlichen Bewußtſeyns und eines reicheren inneren chriſtlichen Lebens, von der Gnoſis, ausgeht.

Der erſtere Standpunkt war der der urſprünglichen chriſtlichen Kirche. Der Glaube bezog ſich auch hier im Allgemeinen auf den Inhalt des Evangeliums, nach welchem in Jeſu Chriſto, dem Sohne Gottes, das Reich Gottes in die Welt getreten war (AG. 8, 12. 37; 2, 41; 11, 17; 15, 7; 16, 31; 20, 21; 24, 24), und war demnach genauer ein Glaube an die Perſon, den Namen (ὄνομα) Jeſu Chriſti (AG. 3, 14; 8, 12). Jeder, der dieſen Glauben bekannte, ward als ein Glied der chriſtlichen Gemeinde betrachtet und durch die Taufe in die Gemeinſchaft der Chriſten aufgenommen (Mark. 16, 16. AG. 2, 41; 8, 38; 10, 47. 48 u. a.). Da aber nach altiſraelitiſchem Glauben mit dem Eintritt der meſſianiſchen Periode auch eine Entſündigung des Volks (Luk. 1, 75. Matth. 1, 21) und Vergebung der Sünden verbunden gedacht wurde, ſo ſetzte der Glaube an den Namen Jeſu Chriſti zugleich mit die Erkenntniß der Sündhaftigkeit voraus und involvirte den ernſtlichen Willen zur Beſſerung des ganzen Lebens und Wandels oder die Sinnesänderung (μετάνοια Mark. 1, 15. AG. 2, 37 ff.; 3, 19; 19, 4). Darum galt denn auch der Glaube nicht für ein bloßes hiſtoriſches Fürwahrhalten, ſondern er mußte ſich zeigen in den rechtſchaffenen Früchten der Buße und vollendete

ſich in der Reinigung des Herzens (AG. 15, 9) und in praktiſcher Frömmigkeit. Dieſes letztere finden wir beſonders hervorgehoben in dem Briefe des Jakobus. Wie dieſer Apoſtel vom Glauben im Allgemeinen als von einem innigen, feſten Vertrauen, als von einem Ergreifen des geglaubten Gegenſtandes mit voller Zuſtimmung der Seele, ſpricht (1, 6; 5, 15): ſo erkennt er auch dem chriſtlichen Glauben (πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης 2, 1), den er öfters als die weſentliche Geſinnung des Chriſten überhaupt nennt (1, 3; 2, 5), daſſelbe Merkmal zu. Wie ihm das Chriſtenthum überhaupt ein verklärtes Geſetz, ein Geſetz der Freiheit (2, 12) iſt: ſo bezeichnet er auch den Glauben als eine dieſem Geſetzes-Charakter angemeſſene Verfaſſung des chriſtlichen Gemüths, welche, wenn ſie anders heilskräftig ſeyn ſolle, nicht bloß in einer todten und müſſigen Geſinnung beſtehen dürfe, ſondern in Thaten auslaufen und ſich im ganzen Leben des Menſchen äußern müſſe (2, 14—26)*). — Eigenthümlich finden wir bei dem Apoſtel Petrus den Glauben, der übrigens auch bei ihm von Seiten ſeiner Wirkſamkeit als eine Kraft zur Tugend und zum Widerſtehen gegen das Böſe aufgefaßt wird (1 Petr. 5, 9;

*) Aus dieſer letzten Stelle iſt nicht zu ſchließen, daß Jakobus ſchon das bloße äußerliche, hiſtoriſche Fürwahrhalten in Heilsſachen ohne eine entſprechende Lebensweiſe mit dem Namen πίστις benenne und darin von Paulus, der nach ſeinem eigenthümlichen Begriff vom Glauben von einer πίστις νεκρά gar nicht reden könne, abweiche. Denn es ſpricht Jak. an jener Stelle nur von dem, was in den Augen ſeiner von ihm getadelten Leſer als πίστις galt. Daß er ſelbſt einen ſolchen Glauben gar nicht für einen (rechten) Glauben halte, beweiſet vorzüglich ſeine Argumentation V. 15—19. Vgl. Kern, der Br. Jak., unterſucht und erkl. Tüb. 1838. S. 39—42.

vergl. 2 Petr. 1, 5), in Verhältniß zur Hoffnung (ἐλπίς 1 Petr. 1, 21) geſetzt. Indem aber Petrus eine Vollendung des göttlichen Reichs durch Chriſtum bei deſſen einſtiger Offenbarung kennt, wo die Gläubigen ihre Verherrlichung finden und das ihnen im Himmel aufbewahrte unverwelkliche Erbtheil empfangen würden (1, 7; vgl. V. 4), ſo bezieht ſich nach ihm der Glaube vorzugsweiſe auf die Auferweckung und nachherige Verherrlichung Chriſti durch Gott, als welche den Gläubigen ihre eigene künftige Verherrlichung verbürgt (1, 21; vgl. V. 3). Da nun dieſe einſtige Verherrlichung als noch nicht gegenwärtig nur ein Gegenſtand der Hoffnung ſeyn kann, ſo iſt mithin der Glaube ein zuverſichtliches und vertrauensvolles Ergreifen des Zukünftigen im Gemüthe, als ſey es ſchon gegenwärtig, eine ideale Anticipation des Heils, deſſen Realiſirung einſt gehofft wird (1, 5. 8).

Auf dem anderen chriſtlichen Standpunkte, den wir als den der Gnoſis im weiteren Sinne bezeichnet haben, befinden ſich Johannes und Paulus. Bei Johannes treffen wir keine eigentliche Definition des Glaubens an; allein es läßt ſich aus dem Zuſammenhange der Stellen, in welchen er von dem Glauben ſpricht, eine deutliche Vorſtellung darüber gewinnen, in welchem Sinne er den Begriff der *πίστις* auf das Verhältniß der Chriſten zu dem Erlöſer angewendet habe.

Wie relativ der Begriff des Glaubens ſey und wie ſehr abhängig von der jedesmaligen Einſicht in das Weſen des Erlöſers, das läßt ſich am allermeiſten aus den eigenen Aeußerungen des Johannes erkennen, welcher mit dem Ausdrucke *πίστις* oder *πιστεύειν* ſehr verſchiedene Arten und Stufen des Verhaltens der Menſchen zu Chriſto bezeichnet. Johannes nämlich nennt es ſchon glauben, wenn die Menſchen,

über die Wunder (4, 39. 53; 11, 45) oder über die eindringlichen Reden Jeſu (4, 41; 8, 30) betroffen, den Urheber derſelben für einen außerordentlichen Mann, für einen Propheten oder Gottgeſandten hielten; oder auch wenn ſie durch ſeine erhabene Erſcheinung oder dadurch, daß was Johannes, der Täufer, von dem Meſſias verkündigt hatte an ihm eingetroffen war, beſtimmt wurden, ihn für den erwarteten Meſſias zu halten (2, 11. 23; 7, 31; 10, 42) — mochte nun eine ſolche Meinung über den Meſſias noch ſo oberflächlich und flüchtig ſeyn, ſo daß die Menſchen erſt noch einer Beſtärkung derſelben und einer Aufforderung, nun auch beſtändig an der Rede des Herrn zu bleiben, bedurften (8, 31); mochte auch mit dieſem Glauben noch gar nicht ein wechſelſeitiges Anſchließen Chriſti an den Glaubenden und eine innigere Gemeinſchaft mit dem Erlöſer verbunden ſeyn (2, 23 f.); ja mochte Jeſus einen ſolchen Zeichen- und Wunderglauben ausdrücklich tadeln (4, 48). Von dieſem bloß äußerlichen Scheinglauben unterſcheidet ſich ſehr der Glaube an Chriſtum als den Sohn Gottes, welchen Petrus im Namen der Zwölf bekennt (6, 69), und welcher darin, daß er ſich auf das Bewußtſeyn des ewigen Lebens ſtützet, das aus Chriſto fließet (V. 68), das Kriterium der Wahrheit und Echtheit an ſich trägt.*)

Johannes bezeichnet den chriſtlichen Glauben in dieſem letzteren, engeren Sinn in der Regel als einen Glauben an den Sohn Gottes (1 Br. 5, 10), oder als die Ueberzeugung davon, daß Jeſus der Chriſt und Sohn Gottes ſey (Ev.

*) Vgl. über dieſen Stufenunterſchied des Glaubens Klaiber, a. a. O. S. 80—83, Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre §. 141 und in Bezug auf Johannes: Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 467. 471.

20, 31. 1 Br. 4, 15; 5, 1. 5). Da nun durch dieſe beiden Ausdrücke der ganze Charakter der Perſon Chriſti als des Fleiſch gewordenen Logos, oder ſein Name (ὄνομα), beſchrieben wird, ſo iſt der chriſtliche Glaube auch Glaube an den Namen des Logos (Ev. 1, 12) oder Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes (1 Br. 3, 23; 5, 13), und hat zum Inhalt die Ueberzeugung, daß der göttliche Logos in Jeſu Chriſto wirklich im Fleiſche erſchienen ſey (1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7). Inſofern nun die Erſcheinung Chriſti als des Heilandes auf Erden das ſprechendſte Zeugniß von der Liebe Gottes iſt, ſo iſt in Bezug auf ſeinen Gegenſtand der chriſtliche Glaube auch Glaube an die Liebe Gottes (1 Joh. 4, 16; vergl. V. 14. 15); und inſofern Gott ſelber durch den Geiſt dem Gläubigen bezeugt, daß in Jeſu Chriſto der Heiland erſchienen ſey, iſt der Glaube an Chriſtum identiſch mit dem Vertrauen auf Gott ſelber (1 Joh. 5, 6; vgl. V. 10, wo das πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ parallel mit πιστεύειν τῷ θεῷ ſteht), wie denn auch Johannes ſagt, daß wer den Sohn hat auch den Vater habe (1 Br. 2, 23. 2 Br. 9).*) Auf dieſe Weiſe ſetzt denn der Glaube in Beziehung auf ſeinen Gegenſtand das geiſtige Anſchauen der Herrlichkeit (δόξα) Chriſti in ſeiner irdiſchen Erſcheinung (Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3; 4, 14), in welcher ſich ſeine göttliche Würde und Hoheit manifeſtirte, oder die Erkenntniß Chriſti voraus (Joh. 17, 8. 1 Br. 3, 6), ſo wie denn auch hinwiederum die Erkenntniß Chriſti durch den Glauben gewirkt und gefördert wird, inſofern das aus dem Glauben fließende Heil des ewigen Lebens dem Chriſten die göttliche Würde des Erlöſers bezeugt (1 Joh. 5, 11). Es findet daher zwiſchen dem Glauben an Chriſtum und der

*) S. Rickli, a. a. O. S. 250 ff.

Erkenntniß Chriſti ein ähnliches Wechſelverhältniß ſtatt, wie zwiſchen der Liebe zu Gott und der Erkenntniß Gottes auf dem außerchriſtlichen Standpunkte (ſ. oben S. 212—216). Es verhält ſich daher nicht das eine zu dem anderen wie eine niedere Stufe zu einer höheren im Verhältniß des Menſchen zu Chriſto, ſondern beides bedingt ſich gegenſeitig und giebt zuſammen erſt den Begriff des rechten Verhältniſſes, in welchem der Chriſt zu dem Erlöſer ſtehen ſoll. Der Glaube iſt in dem Maaße ein wahrer, zuverſichtlicher und wirkſamer, in welchem er ſich auf die rechte Erkenntniß Chriſti ſtützt, und die Erkenntniß wird erſt in dem Maaße eine vollkommene, in welchem ſich ihr durch die Erfahrung des Heils, das im Glauben liegt, das eigentliche und wahre Weſen des Erlöſers erſchließt.*) Dieſes erkennen wir daraus, daß Johannes nicht nur, wo er die beiden Begriffe verbindet, bald das *πιστεύειν* dem *γιγνώσκειν*, bald dieſes jenem voranſtellt (vgl. 1 Joh. 4, 16 mit Ev. 6, 69; 10, 38), ſondern auch das eine und daſſelbige Heil des ewigen Lebens bald vom Glauben an Chriſtum, bald von deſſen Erkenntniß abhängig macht (vgl. Joh. 20, 31 mit 17, 3).

Seiner ſubjektiven Beſchaffenheit nach iſt nun der Glaube nicht bloß das durch die Erkenntniß des Gottesſohnes bedingte Ausſagen und Bekennen (*ὁμολογεῖν* 1 Joh. 2, 23; 4, 2. 3. 15. 2 Joh. 7), daß Jeſus der Chriſt ſey, ſondern

---

*) S. Lücke, Comm. über die Briefe Joh. S. 268: „Der wahre Glaube iſt nach Joh. ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntniß eine gläubige. Beide zuſammen bilden die volle chriſtliche Ueberzeugung, ſo daß Joh., will er dieſe recht ſtark ausdrücken, beides zuſammenſtellt, wobei es gleichgültig iſt, ob das eine oder das andere voranſteht.“ Vergl. auch die treffliche Erörterung von Neander, Geſch. d. Pflanzung ꝛc. II. S. 402 f. — Ein Mehreres hierüber ſ. weiter unten.

dieſes iſt eigentlich nur erſt eine Aeußerung des Glaubens, eine aus der durch den Glauben bewirkten inneren Herzensfülle reſultirende Folge. Es beſchreibt aber unſer Apoſtel das eigentliche Weſen des Glaubens in ſeinem Prologe zum Evangelium. Hier nämlich ſtellt er der Welt, welche den Logos nicht erkannte (V. 10), und denen, die, obwohl ſie das Eigenthum des Logos waren, ihn doch nicht aufnahmen (V. 11), diejenigen gegenüber, welche ihn aufnahmen, und ſagt von ihnen aus, daß ſie, inſofern ſie an ihn glaubten, Kinder Gottes geworden wären (V. 12). Da mithin beides, das Aufnehmen des Logos (*λαβεῖν τὸν λόγον*) und das Glauben an ihn (*πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*), als Vorausſetzung und Bedingung einer und derſelben Wirkung, der Kindſchaft bei Gott, erſcheint, ſo muß beides in Bezug auf dieſe Wirkung weſentlich identiſch ſeyn und kann ſich höchſtens nur dadurch von einander unterſcheiden, daß ſich das eine zu dem anderen verhält wie zwei verſchiedene Momente des einen und deſſelben Akts, wodurch das rechte Verhältniß des Menſchen zu dem Erlöſer vermittelt wird.

Um nun dieſes Verhältniß zu erkennen, müſſen wir den Sinn der betreffenden Ausdrücke genauer unterſuchen. Was man ſich unter dem erſten (*λαβεῖν τὸν λόγον*) zu denken habe, wird aus den gleich folgenden Aeußerungen des Evangeliſten klar. Chriſtus nämlich hat ſich als den göttlichen Logos manifeſtirt und bezeugt durch die Fülle von Gnade und Wahrheit, welche ihm einwohnte (V. 14). Den Logos aufnehmen muß daher eben ſo viel ſeyn als: die in Chriſto wohnende Gnade und Wahrheit ſich aneignen, an der unerſchöpflichen Fülle göttlichen Seyns und Lebens, die in dem Erlöſer iſt, Theil erlangen. Daß dem ſo ſey, ergiebt ſich daraus, daß ſtatt der Formel: den Logos aufnehmen — bald nachher (V. 16) die andere ſteht: aus der Fülle Chriſti

in unabläſſiger Wechſelfolge Gnade um Gnade ſchöpfen — eine Formel, welche offenbar gleichgeltend mit jener erſten iſt, und ſich nur etwa dadurch von ihr unterſcheidet, daß ſie das, was jene einfach als einen Akt ſchlechthin darſtellt, als ein dauerndes, ſich ſtets erneuerndes, und darum zuſtändliches, Verhältniß beſchreibt. Es bezieht ſich mithin das Aufnehmen des Logos auf die die Eigenſchaft Jeſu als des Chriſts bedingende göttliche Wahrheits- und Gnadenfülle, die das Weſen des Erlöſers charakteriſirt, und die er der Welt darreicht, und giebt, indem ſie eine Theilnahme des aufnehmenden Subjekts daran bezeichnet, zugleich den Begriff der Gemeinſchaft mit Chriſto. Daneben iſt aber in der Formel auch noch das ausgeſprochen, daß die von Chriſto ausgehende Wirkung auf den Gläubigen, wodurch dieſer in Gemeinſchaft mit dem Erlöſer tritt, keine magiſche iſt, bei welcher er ſich ſelbſt paſſiv verhalten dürfte; ſondern aus der Fülle Chriſti muß genommen, geſchöpft werden (ἡμεῖς ἐλάβομεν V. 16)*), und es iſt alſo neben der Mittheilung Chriſti, welcher aus der Fülle ſeiner Gottheit giebt, auch eine aus freiem Impuls des Willens ſtammende Selbſtthätigkeit des Menſchen geſetzt, welcher nimmt. — Inſofern nun auf dieſe Weiſe der Menſch mit Chriſto in Gemeinſchaft tritt dadurch, daß er ihn ſelbſt in ſich aufnimmt, ſo kann der aus dem Akte dieſer Aufnahme folgende Zuſtand auch als ein Beſitzen, ein Haben des Sohnes (ἔχειν τὸν υἱόν 1 Joh. 5, 12) beſchrieben werden.**) Eben ſo wird der Begriff

---

*) Daß λαμβάνειν hier nicht in der anderen Bedeutung von δέχεσθαι, welche dem Verbum ebenfalls zukommt, verſtanden werden könne, lehrt die Vergleichung mit V. 12, wo das parallel mit παραλαμβάνειν V. 11 ſtehende λαβεῖν nothwendig die aktive Bedeutung haben muß.

**) Denn daß das ἔχειν τὸν υἱόν an dieſer Stelle den aus dem

der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer ausgedrückt, wenn derſelbe ſein Verhältniß zu den Jüngern beſchreibt als ein Bleiben in ihnen und wiederum als ein Bleiben derſelben in ihm (Joh. 15, 5; 17, 21. 26). — Der Ausdruck πιστεύειν dagegen, welcher nach der Grundbedeutung des Worts immer irgendwie ein Erfaſſen von Unſichtbarem oder Nichtgegenwärtigem bezeichnet, ſchildert den Glauben von der Seite, von welcher er beſteht in einem Anerkennen der in der äußerlichen, unſcheinbaren menſchlichen Geſtalt verborgenen göttlichen Herrlichkeit Chriſti und in einer demüths- und vertrauensvollen Hingebung des ganzen Gemüths an den alſo erkannten Erlöſer. Dieſes eigentliche Grundweſen des Glaubens bedingt auch ſeine Heilskraft, weßhalb, wenn von dem Leben die Rede iſt, das dem Gläubigen zu Theil werde, immer die πίστις und das πιστεύειν genannt wird, woraus es fließe. Uebrigens iſt natürlich auch durch dieſen Ausdruck, und mehr noch wie durch den erſteren, eine freie Selbſtthätigkeit des glaubenden Subjekts mit behauptet, was man ſchon daraus erkennt, daß der Glaube gefordert werden kann und daß es ein göttliches Gebot (ἐντολή) des Glaubens giebt (Joh. 3, 23). — Demnach wird beides, das Glauben an Chriſtum and das Aufnehmen des Logos, ſich ebenfalls gegenſeitig bedingen und ergänzen. Nur inſofern der auf anderweitige Gründe, wie auf das geiſtige Anſchauen der Doxa in Chriſto, ſich ſtützende Glaube ein wirkſamer und wahrer iſt, wird er auch die Aufnahme des Logos von Seiten des Menſchen veranlaſſen und die Gemeinſchaft mit Chriſto zuwege bringen. Und hinwiederum wird an der

---

Akte des Glaubens folgenden Zuſtand bezeichnen müſſe, zeigt der Umſtand, daß daſſelbe als Bedingung des Lebens, als welche ſonſt der Glaube erſcheint, dargeſtellt wird.

durch die Aufnahme des Logos bedingten Gemeinſchaft mit Chriſto und Kindſchaft mit Gott der Glaube ſein Kreditiv haben, durch ſie als der wahre beſtätigt werden und daher an innerer Zuverſicht und Freudigkeit wachſen; ſo daß der Glaube, ſoll er anders ein wahrer ſeyn, immer mit der Aufnahme des Logos von Seiten des glaubenden Subjekts verbunden und zuſammen ſeyn muß.

Nach dieſer Auseinanderſetzung können wir den Glauben im johanneiſchen Sinne beſchreiben als denjenigen geiſtigen Akt, durch welchen der Menſch an dem eigentlichen Weſen Chriſti, als des Fleiſch gewordenen Logos, Theil erlangt und ſo in völlige Lebensgemeinſchaft mit Jeſu Chriſto tritt. Wenn daher urſprünglich Gott ſein eigenes Leben durch den Logos dem Menſchen mitgetheilt hat in dem Lichte, wodurch er ihn erleuchtet*), ſo tritt durch den Glauben an Chriſtum der Logos ſelber als das Princip alles geiſtigen Lebens und als ein neuer göttlicher Lebenskeim (1 Joh. 3, 9) in die Natur des Menſchen ein, und es wird dadurch der Zuſtand hervorgebracht, welcher als ein Bleiben (*μένειν*) des Gläubigen in Chriſto oder als die Gemeinſchaft deſſelben mit dem Erlöſer und durch dieſen mit Gott von Johannes geſchildert wird (1 Joh. 1, 3: *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Mithin bezieht ſich der Glaube nicht bloß auf ein einzelnes Moment in dem Leben des Erlöſers, etwa auf ſeine Lehre oder auf ſeinen Tod ausſchließlich; ſondern er beſteht in der Aufnahme des ganzen Chriſtus, in dem Eingehen in das ganze, ungetheilte Leben des Erlöſers.

Der Akt des Glaubens nun, inſofern er von dem Men=

---

*) S. oben I. Th. II. Abſchn. §. 1.

ſchen gefordert wird und dieſer alſo ſich bei demſelben frei und ſelbſtthätig verhalten ſoll, ſetzt bei dem Menſchen nicht bloß eine innere Dispoſition und Empfänglichkeit für das in Chriſto leibhaftig erſchienene Wort Gottes, ſondern auch einen eigenen Trieb zur Aufnahme dieſes göttlichen Worts voraus. Jene Dispoſition iſt dem Menſchen gegeben in dem göttlichen Worte der Wahrheit, welches in dem durch den Logos vermittelten urſprünglichen Lichte ſchon von Natur in ſeine Seele gepflanzt iſt; dieſer Trieb aber iſt nichts Anderes als die Liebe, in welcher ja auch auf dem außerchriſtlichen Standpunkte dem Menſchen der Impuls, Gott zu ſuchen und in Gemeinſchaft mit ihm zu treten, gegeben iſt.*) Das lehrt uns der Erlöſer ſelber Joh. 5, 38. 42, wo er darin, daß die Juden weder das Wort Gottes bleibend in ſich tragen, noch die Liebe zu Gott in ſich haben, den Grund davon findet, daß ſie nicht an ihn glauben. Da nun in der unerlöſeten Welt das urſprüngliche Licht in dem Geiſte der Menſchen zwar verdunkelt, aber nicht unterdrückt und vernichtet, und die Gottesliebe zwar in die Weltliebe verkehrt iſt, aber doch nicht ſo, daß der Menſch hierzu gezwungen wäre, ſo iſt folglich auch dem Menſchen in dem faktiſchen Zuſtande des Verderbens und des Abfalls von Gott, in welchem er ſich außerhalb des Chriſtenthums befindet, die Möglichkeit nicht entzogen, ſich im Glauben Chriſto zu nahen und ſich dadurch mit Gott wieder zu vereinigen. Ja gerade das Gefühl der Sündhaftigkeit und des daraus fließenden Todes und die Anerkenntniß der Sündhaftigkeit als ſolcher (1 Joh. 1, 9) kann und muß für den Nichtchriſten Veranlaſſung werden, die Hülfe, die er ſich ſelbſt nicht gewähren kann, bei dem Erlöſer zu ſuchen. Nur wo die ſittliche

*) S. oben S. 198 ff.

Verſtocktheit die Höhe erreicht hat, daß der Menſch ſich ſeiner Sünde als ſolcher nicht einmal bewußt wird (1 Joh. 1, 8. 10), da wird er auch der Liebe entbehren und ſich dadurch ſelbſt der Möglichkeit, durch den Glauben an Chriſtum zu Gott zu kommen, berauben. Und ſo iſt denn auch die fromme Demuth, die auf die eigene Kraft verzichtend nur durch Aufnahme eines höheren, göttlichen Lebensprincips in das eigene Leben das Heil erlangen zu können hofft, eine Hauptbedingung des Glaubens und ein weſentliches Moment in demſelben.*)

Nach dieſem eben dargeſtellten johanneiſchen Begriff des Glaubens wird durch denſelben in Chriſto als dem göttlichen Logos ein neuer göttlicher Lebenskeim in die Natur des Menſchen eingepflanzt. Es wird mithin durch den Glauben dem Menſchen in dieſem Lebenskeime der Stoff gegeben, aus welchem die neue Kreatur, zu welcher der Menſch durch das Chriſtenthum umgeſchaffen werden ſoll, ſich erzeugen ſoll. Dieſer Stoff aber wäre an ſich etwas Todtes, woraus ſich kein neues Leben entwickeln könnte, wenn ihm nicht eine beſeelende Kraft oder ein lebendiges Princip einwohnte, durch welches ſeine Entwickelung bewirkt würde; gerade wie wir oben (I. Th. II. Abſchn. §. 2) geſehen haben, daß auch in dem göttlichen Keime, den Gott ſchon von Natur durch ſein Wort in den Menſchen gepflanzt hat, der Geiſt (πνεῦμα) als eine beſeelende und belebende Kraft mit enthalten iſt. Auf ähnliche Weiſe, wie bei jener urſprünglichen Offenbarung Gottes im Geiſte des Menſchen verhält es ſich auch bei der ſpäteren Offenbarung Gottes durch den Fleiſch gewordenen Logos. Denn mit dem den göttlichen Logos aufnehmenden Glauben iſt als beſeelendes und belebendes Princip deſ-

*) S. hierüber Klaiber, a. a. O. S. 75—77.

ſelben in dem Menſchen auch zugleich der Geiſt (πνεῦμα) geſetzt. Es liegt uns daher ob, zur näheren Beſtimmung des Begriffs vom Glauben das Verhältniß deſſelben zum Geiſte zu erörtern.

Von dem Geiſte (πνεῦμα), wie er als göttlicher Lebenstrieb und als Organ, wodurch der Menſch ſich Gotte nahen und mit ihm in Verbindung treten kann, urſprünglich von Gott dem Menſchen in ſeine Seele gegeben iſt (ſ. oben I. Th. II. Abſchn. §. 2), iſt der Geiſt, der im Chriſtenthume waltet, und der eben im Gegenſatze von jenem der heilige Geiſt, der Gottesgeiſt oder Geiſt Chriſti (πνεῦμα ἅγιον, πν. θεοῦ, πν. Χριστοῦ) genannt wird, zu unterſcheiden, indem jener das Princip iſt, welches das Verhältniß Gottes zur Menſchheit durch ſeine urſprüngliche Offenbarung im Stande der Natur vermittelt, dieſer hingegen das Princip, wodurch Gott im Stande der Gnade durch ſeine Offenbarung in Chriſto in der Menſchheit thätig iſt.*) Dieſer heilige Geiſt war nun wohl auch ſchon auf den früheren göttlichen Offenbarungsſtufen thätig in der Natur und in der Welt des Geiſtes; aber als ſtetiges Princip war er nur in Gott ſelber neben dem Worte Gottes und als eine dieſes Wort Gottes beſeelende Kraft vorhanden. Sonſt ward er nur von Gott einzelnen Propheten und Gottgeſandten auf eine Zeit lang zur Erreichung gewiſſer Zwecke in der Menſchheit auf eine ausgezeichnete Weiſe mitgetheilt. Erſt in Chriſto, welcher mit dem göttlichen Geiſte erfüllt war nicht nach

*) Ueber dieſe chriſtliche Anſchauungsweiſe, nach welcher die verſchiedenen Gebiete des Reichs Gottes und der Welt überhaupt ſich durch die verſchiedenartige Wirkſamkeit des Geiſtes oder der Einwohnung Gottes von einander trennen, vergl. die Bemerkungen von Tweſten, Vorleſungen über die Dogmatik der Evang.-Luth. Kirche. 2 B. 1 Abth. S. 155 f.

dem Maaße, trat derſelbe als ein ſtetiges, ein ganzes Menſchenleben dauernd beſeelendes Princip in die Welt ein, und nachdem durch die Erhöhung Chriſti die Bedingung erfüllt war, unter welcher der heilige Geiſt auch an Andere mitgetheilt werden konnte in der Art und Weiſe, in welcher er in ihm ſelbſt wirkſam war*), wurde der Geiſt ſeit dem Tage, da die Jünger des Herrn von ihm erfüllt wurden und die Verheißung Gottes im A. B. eintraf, daß er einſt ausgießen werde von ſeinem Geiſte auf alles Fleiſch (AG. 2, 16 ff.), ein Gemeingut der chriſtlichen Menſchheit. Auf dieſen Zuſammenhang des Geiſtes, wie er allen wahrhaft Gläubigen mitgetheilt wird, mit dem Geiſte Gottes, wie er in Chriſto ſelber war, weiſet es offenbar hin, wenn von Johannes mit einer Anſpielung auf die Art und Weiſe des Verhältniſſes, in welchem Chriſtus als der Geſalbte Gottes durch ſeine Geiſteserfüllung zu Gott ſtand, der heilige Geiſt eine Salbung (χρίσμα) genannt wird, welche die Chriſten von Gott empfangen hätten (1 Joh. 2, 20. 27; vgl. 3, 24).

Um nun das Verhältniß dieſes Geiſtes zu dem Glauben richtig begreifen zu können, müſſen wir erſt an einen verſchiedenen Gebrauch des Namens Geiſt, heiliger Geiſt ꝛc. im N. T. erinnern. Es bezeichnet nämlich derſelbe einmal den heiligen Geiſt, inſofern er, rein objektiv betrachtet, in Gott ruhet und von Gott an die von ihm auserwählten Organe ſeiner Wirkſamkeit als ein ſie beſeelendes und treibendes Lebensprincip mitgetheilt wird (Matth. 3, 11; 10, 20. Luk. 11, 13. Joh. 1, 32 f.; 3, 34; 14, 26; 15, 26; 16, 13. 1 Kor. 2, 10 f.; 12, 4 ff. Eph. 4, 30. 1 Joh. 5, 6 u. a.). Sodann aber bezeichnet er auch dieſes göttliche Element ſubjektiv betrachtet, inſofern es von Gott

*) S. hierüber oben II. Th. I. Abſchn. §. 2.

dem Menſchen ſchon mitgetheilt, von dieſem ſchon ſich angeeignet iſt und ſein höheres Lebensprincip wirklich ſchon bildet (Joh. 4, 24. Röm. 8, 4—7. 9. 13. 15. 1 Kor. 2, 12 ff.; 6, 19. 2 Kor. 1, 22; 5, 5; 12, 18. Gal. 3, 2 f.; 4, 6; 5, 5. 16. Eph. 3, 16 ff.; 4, 3 ff.; 5, 18. Phil. 3, 3. 1 Joh. 3, 24; 4, 13 u. a.).

Nun haben wir oben*) geſehen, wie der heilige Geiſt in jenem objektiven Sinne das göttliche, von Gott ſelber Jeſu bei ſeiner Taufe mitgetheilte Thätigkeitsprincip war, welches ihn als den Fleiſch gewordenen Logos beſeelte und ihn trieb, die verborgen ihm einwohnenden Logos-Qualitäten auch zu äußern durch ſein meſſianiſches Leben und Wirken und ſie ſo der Welt zu offenbaren. Wenn nun der Glaube ein Aufnehmen Chriſti als des Logos in das Innere des Menſchen iſt, ſo wird es ebenfalls erſt einer Beſeelung dieſes alſo in die menſchliche Natur gepflanzten göttlichen Keimes vermöge deſſelben göttlichen Geiſtes bedürfen, damit der Glaube zu einem thätigen und lebendigen werde, der ſich auch im ganzen Leben und Wandel des Menſchen äußere, damit Chriſtus erſt recht Geſtalt gewinne in dem Gläubigen und ſo der göttliche Logos, wie er objektiv Menſch ward in der Perſon Jeſu Chriſti, ſo auch ſubjektiv in die Natur und das Leben des Gläubigen eingehe und in dem einzelnen Menſchen auch wahrhaft Menſch werde. So iſt denn der Geiſt gleichſam die Seele des Glaubens, die Kraft, die ihn belebt und ihn erſt zu einem wahren, heilswirkenden Glauben macht. Dieſes erkennen wir am deutlichſten an dem Beiſpiele der Jünger Jeſu ſelber. Sie waren — das iſt kein Zweifel — ſchon während der Herr mit ihnen auf Erden wandelte, zum Glauben an ihn gelangt (Joh. 6, 68. 69; 17, 6—8;

*) Vgl. den I. Abſchn. dieſes Th. §. 1.

vgl. Matth. 16, 16 f.). Und doch ſchildert es gerade Johannes in ſeinem Evangelium mit der aufrichtigſten Offenheit, wie den Jüngern des Herrn anfangs noch ſo manche Einſicht in die eigentliche Bedeutung einzelner Reden und Thaten des Erlöſers abging, wie ſo manches Mal die göttliche Wahrheit, die er verkündigte, für ſie in tiefes Dunkel gehüllt blieb und wie, als nun der Meiſter, den ihre Seele liebte, von ihnen genommen war, ſie in Zaghaftigkeit, Trauer und tiefe Betrübniß verſanken, ſo daß ihr Glaube noch nicht thatkräftig in ihren Werken hervortrat und ſich noch nicht in irgend einer Wirkſamkeit zum Aufbau des Reichs Gottes der Welt offenbarte. Erſt als über die Jünger, wie einſt über Chriſtum ſelber, die Taufe des heiligen Geiſtes gekommen war, die ihnen der Erlöſer verheißen hatte (AG. 1, 5; vgl. Joh. 7, 39), erſt da hatten ſie die Kraft erlangt, das Wort Gottes, das ſie in Chriſto aufgenommen hatten, auch ſelbſtſtändig in ſich zu entwickeln und für das Reich Gottes in der Welt zu wirken; erſt da waren ſie zum völligen Bewußtſeyn des Lebens gekommen, das aus dem Sohne Gottes quillt, und mochten es begeiſtert rühmen, wie ſie in Jeſu Chriſto den Spender des ewigen Lebens, den Eingebornen vom Vater voll Gnade und Wahrheit geſchaut hätten (Joh. 1, 14. 16. 1 Joh. 1, 1—3). Es iſt ſonach der Glaube nach Johannes eigentlich nur der Akt, durch welchen der Menſch den göttlichen neuen Lebenskeim in ſich aufnimmt, und zu welchem erſt der Geiſt hinzukommen muß, um dieſen Keim zu beſeelen und ihn zu einem wirklichen Thätigkeits- und Lebensprincipe zu machen, welches dann jenen beſtimmten Zuſtand des Menſchen und jenes eigenthümliche Verhältniß deſſelben zu Gott begründet, das als ein Aufgenommenhaben des Logos von Seiten des Menſchen oder als ein Haben des Sohnes bezeichnet wird. Wenn nun ſo auf

der einen Seite der Glaube durch das πνεῦμα bedingt wird, ſo erſcheint doch auf der anderen Seite wieder das πνεῦμα von dem Glauben abhängig. Denn in dem Glauben wird ja eben der Menſch des Geiſtes theilhaftig, und der Geiſt — in ſubjektivem Sinne — wird eine Beſtimmtheit des religiöſen Seyns und Lebens bei'm Menſchen; ſo daß Glaube und Geiſt ſich gegenſeitig bedingen und von einander abhängen. Daher kann denn die Wirkung des Lebens, die ſonſt von dem Glauben abhängig gemacht wird (vgl. z. B. Joh. 20, 31), auch von dem Geiſte hergeleitet werden, inſofern ja eben erſt durch den Geiſt der Glaube ein energiſcher wird (Joh. 6, 63: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν).*) Hieraus erklären ſich auch die Worte Chriſti in der zuletzt angeführten Stelle: τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν. Inſofern nämlich die Worte, die Chriſtus ſpricht, nur die Offenbarung ſeines inneren We-

*) Zwar iſt hier das πνεῦμα, da es dem Fleiſche (σάρξ) entgegenſteht, von dem urſprünglichen göttlichen Lebensprincipe zu verſtehen, welches ſchon auf dem natürlichen Standpunkte des Menſchen die Urſache der Geburt aus Gott iſt und dadurch die Möglichkeit zum Eintritt in das Reich Gottes gewährt (Joh. 3, 3 ff.). Allein eben ſeinem eigentlichen Begriffe nach muß jenes πνεῦμα, welches das urſprünglich dem Menſchen eingepflanzte Wort Gottes belebt, mit dem chriſtlichen πνεῦμα, welches das in Chriſto aufgenommene göttliche Wort in dem Menſchen beſeelt, das Merkmal der Energie gemein haben, ſo daß in dieſer Beziehung was von jenem gilt auch von dieſem gelten muß. — Die Erklärung aber von de Wette, welcher den Ausdruck σάρξ von dem Fleiſche Chriſti (V. 51) verſteht und in den Worten einen Troſtgrund für die Jünger findet: der Geiſt Chriſti, der ſich in ſeinen Worten als in ſeiner Form ausſpricht, bleibe ihnen ja als Erſatz, wenn auch ſein Fleiſch (d. i. ſeine Perſon) von ihnen genommen werde — ſcheint ſchon wegen des Zuſammenhangs der ganzen Stelle (V. 60. 61) der gewöhnlichen Erklärung nachzuſtehen.

ſens ſind und daher der Glaube, durch welchen der Menſch Chriſtum als den göttlichen Logos in ſich aufnimmt, zunächſt die Aeußerungen des Logos, an denen er als ſolcher erkannt wird, alſo ſeine Worte, zum Gegenſtand hat, müſſen dieſe Worte, wenn ſie anders den Glauben als ein lebendiges, werkthätiges Princip in die Natur des Menſchen pflanzen ſollen, auch den Geiſt enthalten und Leben wirken. Inſofern aber dann eben der Geiſt an ihnen haftet, in und mit ihnen geſetzt iſt, und als wirkſame Kraft das Leben in dem Gläubigen hervorbringt, kann man auch ſagen, daß dieſe Worte ſelber Geiſt, und daß ſie Leben ſeyen, wie ja auch Chriſtus ſelber das Leben iſt. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich in der Stelle 1 Joh. 5, 6, wo die Kraft, vermöge deren der göttliche Geiſt die Gottesſohnſchaft Chriſti dem Gläubigen bezeugt, davon abgeleitet wird, daß der Geiſt die Wahrheit iſt (ὅτι [= weil] τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια). Während nämlich ſonſt das Wort Gottes (Joh. 17, 17) oder Chriſtus ſelbſt (Joh. 14, 6) die Wahrheit genannt wird, kann dieſes Prädikat auch auf den Geiſt übertragen werden, weil ja dieſer eben das Princip iſt, welches in dem Sohne Gottes oder in dem Worte Gottes waltet und dadurch deſſen Qualität als Wahrheit bedingt. Ja, ſelbſt der Gemeinſchaft mit dem Sohne Gottes, wie ſie ſich durch den Glauben vermittelt, wird ſich der Chriſt nur bewußt, inſofern ihm Chriſtus auch ſeinen Geiſt mitgetheilt hat (1 Joh. 3, 24), ſo daß alſo der heilige Geiſt das Band iſt, wodurch Gott in Gemeinſchaft mit dem Menſchen tritt und ſich mit ihm einigt (1 Joh. 4, 13). — Uebrigens folgt aus dem Bisherigen, daß der Geiſt, wie er einerſeits die Vorausſetzung und die Bedingung des echten und wahren Glaubens iſt, inſofern dieſer in einem Aufgenommenhaben des Logos erkannt wird, ſo auch andererſeits nur in und mit dem Glau-

ben vorhanden ſeyn kann, an welchem er, wie an ſeinem Träger und Organe, haftet. Wie daher der wahre Glaube durch die Erkenntniß Chriſti als des Erlöſers, durch das Vernehmen ſeiner Worte und das demüthige, zuverſichtliche Vertrauen auf ſeine erlöſende Kraft, alſo durch den Glauben in weiterer Bedeutung, bedingt wird: ſo wird auch von dem Geiſte, der den Glauben beſeelt, geſagt, daß er aus dem Vernehmen der chriſtlichen Glaubensbotſchaft komme (ἐξ ἀκοῆς πίστεως Gal. 3, 2; vgl. V. 5. 14. Eph. 1, 13. 1 Kor. 12, 9), wie wir denn auch leſen, daß in dem Urchriſtenthume die Neubekehrten erſt dann des Geiſtes theilhaftig wurden, wenn ſie den Glauben ſchon beſaßen (AG. 2, 38; 8, 15—17; 10, 44 u. a.). — Somit erſcheint der Geiſt, objektiv betrachtet, als die Seele und das lebenskräftige Princip, ſubjektiv aber als Eigenthum des Menſchen gedacht, als die Frucht des Glaubens.*)

Aus dieſer Beſchreibung des Glaubens ergiebt ſich, daß derſelbe eben ſo ſehr ein Werk Gottes, als das Werk des Menſchen iſt. Das letztere iſt er, indem er nicht ohne die freie Liebe des Menſchen, welche denſelben treibt, Gott zu ſuchen und ſich mit ihm zu vereinigen, zu Stande kommen kann. Ein Werk Gottes aber iſt er, nicht nur, weil Gott, der Chriſtum als ſeinen eingebornen Sohn zur Beſeligung der Menſchheit in die Welt geſandt hat, dem Glauben ſeinen Gegenſtand gegeben hat, ſondern auch weil er, oder Chriſtus durch ihn, den Geiſt, der den Glauben belebt und ihn erſt vollkommen macht, den Menſchen mittheilt. Daher iſt es denn dem Begriffe des Glaubens an Chriſtum ganz angemeſſen, wenn derſelbe ausdrücklich ein Werk Gottes ge-

*) S. Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. S. 87 f. und 437. Klaiber, a. a. O. S. 514—518.

nannt wird (Joh. 6, 29)*) — denn Gott ſelbſt iſt es ja, der diejenigen ziehet, die zu Chriſto kommen durch den Glauben (Joh. 6, 44)**) —', oder wenn der Geiſt als Princip des Glau-

---

*) Man faßt freilich hier nicht ſelten das ἔργον τοῦ θεοῦ in der Bedeutung von: „Gott wohlgefälliges Werk; Werk, welches Gott verlangt" (vgl. Neander, a. a. O. II. S. 470) — auf, indem man in der Rede der Menge (V. 28) ein geiſtigeres Verſtändniß der Worte Chriſti im vorhergehenden V. vorausſetzt. Allein eine ſolche Vorausſetzung wird durch die anderweitigen Aeußerungen jener Menſchen (V. 31. 34. 42. 52) nichts weniger als gerechtfertigt. Es ſcheint ſich daher vielmehr ſo zu verhalten: da nach V. 27 die geiſtige Speiſe, welche die Menſchen zu Stande bringen (ἐργάζεσθαι) ſollen, von des Menſchen Sohn verabreicht wird, welchen Gott verſiegelt hat, ſo ziehen die Hörer daraus den Schluß, daß alſo dieſe Speiſe etwas ſchon Vorhandenes, und zwar etwas von Gott ſelbſt Gewirktes (ἔργα τοῦ θεοῦ) ſeyn müſſe. Sie finden es daher widerſprechend, daß ſie Dinge, die Gott ſchon gewirkt habe und durch den, der ſich für deſſen Sohn ausgab, verabreichen laſſe, erſt noch ſelbſt wirken ſollten (V. 28). Dieſe Auffaſſung ſeiner Worte läßt nun Chriſtus allerdings zwar ihrem erſten Theile nach im Allgemeinen gelten. Aber er berichtigt ſie dahin, daß er 1) ſagt, jenes von Gott Gewirkte ſey nicht ein Vielfaches (τὰ ἔργα), ſondern ein Einfaches (τὸ ἔργον), und 2) ſie belehrt, das Werk Gottes ſey nicht ein ſchon fertiges, realiſirtes, ſondern ein erſt durch ihre eigene Mitwirkung zu realiſirendes — nämlich der Glaube an Chriſtum als den Gottgeſandten. Dieſer, Chriſtus ſelber, nach ſeinem Fleiſche und Blute (V. 51), ſey die Speiſe, die er verabreiche, und die ſie für ſich zu Stande bringen (ἐργάζεσθαι) ſollten. Vergl. Meyer zu d. St.

**) Es bedarf wohl kaum noch einer Bemerkung, daß dieſe Stelle weder von einem decretum absolutum, noch von einer gratia irresistibilis Gottes verſtanden werden darf. Die Menſchen werden nur inſofern von Gott gezogen (ἑλκύειν), daß ſie zu Chriſto kommen, inſofern ſie das Wort Gottes vernehmen und lernen (πᾶς — ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός με V. 45) und Gottgelehrte (διδακτοὶ θεοῦ) ſind, inſofern ſie

bens von Johannes als die Salbung (χρίσμα) beſchrieben wird, welche die Chriſten von Gott hätten (1 Joh. 2, 20. 27).

Vergleichen wir hiermit den pauliniſchen Begriff von dem Weſen des Glaubens, ſo werden wir finden, daß er der Sache nach wohl mit dem johanneiſchen übereinſtimmt und ſich von demſelben nur durch den formellen Ausdruck unterſcheidet, welcher durch die Stelle, die überhaupt der Begriff des Glaubens in dem pauliniſchen Lehrſyſteme einnimmt, bedingt iſt. Während nämlich Johannes von dem Anſchauen und Empfinden der Gottheitsfülle, welche in dem Erlöſer lag, bei ſeinen chriſtlichen Lehrbeſtimmungen ausging, ſo daß denſelben nur das freudige Bewußtſeyn von dem ewigen Leben, das in Chriſto gewonnen wird, überall zu Grunde liegt, ſo läßt ſich dagegen bei dem Apoſtel Paulus auch noch das tiefe Gefühl der Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit, welches ihn zu dem Heiland trieb, als ein geſtaltendes Moment in ſeiner eigenthümlichen Heilslehre betrachten. Wenn daher Johannes das Weſen des Glaubens an ſich ſchildert, wie er daſſelbe aus ſeiner eigenen Erfahrung nach ſeiner innigen, ſtetigen Gemeinſchaft mit dem Erlöſer erkannt hat, ohne dabei auf außerchriſtliche Zuſtände irgend eine Rückſicht zu nehmen: ſo iſt dagegen Paulus um ſo mehr befliſſen, den Begriff des Glaubens im Gegenſatze zu den auf dem vor- und außerchriſtlichen Standpunkte geltenden Rechtfertigungsmitteln zu entwickeln, je mehr er ſelbſt der Seligkeit im Chriſtenthume in ihrem vollen Gegenſatze zu der Un-

---

alſo eine Empfänglichkeit für das Göttliche haben oder das Wort Gottes bleibend in ſich tragen (Joh. 5, 38). Daß nun Gott einzelne Menſchen beſonders vor den Anderen auserkoren habe, um ſie zu lehren, oder daß dieſe Auserkorenen ohne all ihr Zuthun zu Chriſto kommen könnten und ſich dabei ganz paſſiv verhalten dürften, wird an jener Stelle nicht geſagt. S. Lücke z. d. St.

ſeligkeit außer Chriſto ſich bewußt geworden war. So läßt ſich denn auch der wahre und eigenthümliche pauliniſche Begriff des Glaubens nur aus der Betrachtung ſeines Gegenſatzes zum Geſetze (νόμος) gewinnen, in welchem er von dieſem Apoſtel aufgefaßt und dargeſtellt iſt.

Fragen wir zunächſt nach der ſubjektiven Beſchaffenheit des Glaubens, ſo giebt Paulus als die beiden charakteriſtiſchen Merkmale deſſelben das an, daß er 1) im Gegenſatze zu dem νόμος, welcher nur gebietet, ohne doch dem Menſchen die Kraft, um das Gebot auszuüben, mittheilen zu können, und alſo nur die Erkenntniß der Sünde bewirkt (Röm. 7, 7 ff.; 3, 20), ein innerliches Lebensprincip iſt, welches eine neue Kraft zum Guten in das Leben des Menſchen einpflanzt; und daß er 2) im Gegenſatze zu den ἔργοις νόμου, welche, als äußerliche Thaten, ein Verdienſt des Menſchen bei Gott begründen ſollen und es doch nicht können, eben weil ſie bei keinem Menſchen im erforderlichen Grade angetroffen werden (Röm. 3, 9), eine Geſinnung des unumſchränkteſten und zuverſichtlichſten Vertrauens auf Gott iſt, in welcher der Menſch, auf ſein eigenes Verdienſt verzichtend, nur von der göttlichen Gnade in Demuth ſein Heil erwartet. In dieſer letzteren Beziehung ſtellt Paulus den Abraham als Vorbild für die chriſtlichen Gläubigen auf (Röm. 4, 3 ff. V. 17 ff.; vgl. Gal. 3, 6 ff.), indem er von ihm rühmt, wie er in voller Zuverſicht zu Gottes Allmacht, der ſeine Verheißungen wohl erfüllen könne (πληροφορηθεὶς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι), ſelbſt in unmöglich ſcheinenden Dingen auf die Zuſage Gottes vertraut habe (ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν κ. τ. λ.), der ihm noch in einem ſo hohen Alter von faſt hundert Jahren einen Sohn und durch ihn eine unermeßliche Nachkommenſchaft verheißen habe. Dieſes

feſte Vertrauen auf Gott und ſeine Allmacht und ſeine Treue, welches die größte Demuth und die Anerkennung des göttlichen Waltens überall, in allen Verhältniſſen des Lebens, mit in ſich ſchließt, iſt es denn auch, weßwegen dem Glauben die eigentlich rechtfertigende und heilswirkende Kraft zukommt (V. 3; vgl. 1 Moſ. 15, 6). — Eine ſolche Geſinnung des unumſchränkten Vertrauens auf Gott iſt aber nicht als ein bloßes frommes Gefühl oder als etwas rein Paſſives zu denken; ſondern je feſter und zuverſichtlicher dieſes Vertrauen iſt, deſto mehr muß es auch ſich als eine innere Lebensbeſtimmung des Menſchen, als ein alle ſeine Lebensäußerungen bedingendes und regelndes Princip, darſtellen, ſo daß damit zugleich eine praktiſche Beziehung des ganzen Seyns auf Gott, oder ein Leben für Gott (ϑεῷ ζῆν, Gal. 2, 19), gegeben iſt.

Wenn demnach die allgemeinen weſentlichen Beſtimmungen des Glaubens auch für den chriſtlichen Glauben gelten, ſo wird jedoch der Begriff dieſes letzteren eigenthümlich modificirt durch das Objekt, auf welches er ſich beziehet. Dieſes aber iſt auch bei Paulus nichts Anderes als im Allgemeinen Jeſus Chriſtus, der Erlöſer, ſelber (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. Eph. 3, 12; vgl. AG. 20, 21 u. a.); und ſo muß denn die Erſcheinung Chriſti als des Sohnes Gottes, der durch ſein Leben, Wirken und Leiden auf Erden das Werk der Erlöſung geſtiftet hat — wie wir dieſes oben (I. Abſchn. §. 3 dieſ. Th.) aus dem Sinne des Apoſtels Paulus beſchrieben haben —, als Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens gelten. Inſofern nun aber, wie dort ebenfalls gezeigt wurde, ſich die Bedeutung der ganzen Erſcheinung Chriſti, als des Erlöſers der Menſchheit, in den beiden Hauptmomenten des Todes und der Auferſtehung Jeſu konzentrirt, kann auch der Gegenſtand des Glaubens entweder auf den

Verſöhnungstod Chriſti (Röm. 3, 25), oder auf die in der Auferweckung Jeſu wirkſame Kraft Gottes (Röm. 4, 24; 10, 9. Phil. 3, 9. Kol. 2, 12) beſchränkt werden, ohne daß dadurch eine weſentlich andere Beſtimmung des Glaubens gegeben würde. Dieſer Glaube an Jeſum Chriſtum iſt aber auch nicht ein bloßes hiſtoriſches Fürwahrhalten, ſondern eine Herzens= und Gemüthsſtimmung, welche auf das ganze Leben des Menſchen Einfluß haben muß. Denn einmal ſetzt der Glaube an Chriſtum das tiefe Gefühl der Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit, verbunden mit der Sehnſucht nach Befreiung aus dem Zuſtande des Todes und Verderbens, welches die Sünde bewirkt (Röm. 7, 24), voraus. Denn ſonſt würde keine Veranlaſſung, noch Nöthigung für den Menſchen vorhanden ſeyn, im demüthigen Vertrauen auf die den Sünder rettende Gnade Gottes, die in Jeſu Chriſto erkannt wird, ſich dem Erlöſer zu nahen und bei ihm das Heil zu ſuchen. Sodann aber beſchreibt Paulus ſehr beſtimmt den Glauben an Chriſtum als ein in dem Menſchen wirkſames Thätigkeitsprincip, welches den Keim zu einem völlig neuen, heiligen Leben in ſich ſchließt. Es iſt ihm der Glaube nicht ein bloßes Bekennen Chriſti mit dem Munde, ſondern ein Erfaſſen deſſelben in dem Herzen (Röm. 10, 9), eine gänzliche Hingabe an den Erlöſer, wie an einen Herren (1 Kor. 12, 3); es ſpricht Paulus von den Gläubigen, daß ſie Chriſtum angezogen hätten (Röm. 13, 14. Gal. 3, 27), inſofern ſie eben das in Chriſto waltende göttliche Lebensprincip in ſich aufgenommen haben und ſeines Geiſtes (*πνεῦμα Χριστοῦ*) theilhaftig geworden ſind (Röm. 8, 9). Dadurch ſind ſie in geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſto getreten; ſie gehören Chriſto an, ja Chriſtus iſt ſelbſt in ihnen (Gal. 3, 28. 29; 5, 24; vgl. Röm. 8, 9). Die Folge davon iſt nun, daß dann die Gläubigen nicht mehr

ſich ſelber leben, ſondern nur Gotte und Chriſto (2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 19), daß ſie in eine völlige Gemeinſchaft des ſündloſen und heiligen Lebens mit dem Erlöſer getreten ſind (Röm. 6, 3 ff.), ja, daß nun nicht mehr ihr eigenes, fleiſchlich geſinntes Ich in ihnen lebt, ſondern Chriſtus ſelber, welcher ſie beſeelt, und deſſen Kraft das Princip des höheren geiſtigen Glaubenslebens iſt, welches ſie nun führen (Gal. 2, 20). So verbindet denn Paulus mit dem Worte *πίστις* einen Begriff, der dem johanneiſchen Glaubensbegriff, nach welchem das Glauben in einem Aufnehmen des Logos beſteht, entſpricht, aber ſich doch in Etwas von demſelben unterſcheidet. Wie wir nämlich oben ſchon (I. Th. II. Abſchn. §. 1) geſehen haben, daß Johannes ſich vor den übrigen neuteſtamentlichen Schriftſtellern durch die Annahme einer viel innigeren Vereinigung Gottes mit der Menſchheit auszeichnet, ſo iſt ihm auch der Glaube nicht bloß eine ſolche Verbindung des Gläubigen mit dem Erlöſer, daß doch das eigene Ich des Gläubigen noch neben Chriſto beſteht und ſich der Geiſt des Erlöſers in dem Menſchen noch von dem eigenen Geiſte deſſelben unterſcheiden läßt; ſondern er faßt das Verhältniß des Gläubigen zu Chriſto als ein Verhältniß vollkommener Vereinigung auf, ſo daß der eigene Geiſt des Menſchen völlig aufgegangen iſt in dem Geiſte Chriſti und nur in dem Geiſte Chriſti beſteht, ſo daß das in Chriſto erſchienene Wort Gottes von dem Menſchen als ein neuer Lebenskeim wirklich in ſein Inneres aufgenommen und ſo der Gläubige in Chriſto und Chriſtus in dem Gläubigen iſt. Sodann läßt ſich auch der Unterſchied bemerken, daß, während bei Johannes eben der Glaube vorzugsweiſe als Kraft und Princip des ewigen Lebens dargeſtellt wird, ſich dagegen bei Paulus im Begriff des Glaubens mehr das Verzichten auf das eigene Verdienſt des Menſchen und das Ver-

trauen auf die den Sünder beſeligende Gnade Gottes, im Gegenſatze zu den Geſetzeswerken, hervorgehoben findet.

Auf gleiche Weiſe, wie Johannes, beſtimmt nun Paulus auch das Verhältniß zwiſchen Glauben und Geiſt. Auch dieſer Apoſtel kennt den heiligen Geiſt (*πνεῦμα*) als eine objektive, göttliche Kraft, welche auch für ſich beſteht, ohne weder an die Perſon Chriſti, noch an irgend ein anderes Subjekt gebunden zu ſeyn. So unterſcheidet er wenigſtens den Geiſt auf der einen Seite von dem Herrn, Jeſu Chriſto, und auf der anderen von Gott, dem Vater (1 Kor. 12, 4 ff.; 2 Kor. 13, 13; Eph. 4, 4 ff. u. a.). — Sodann aber erhält auch jeder einzelne Gläubige eben durch ſeinen Glauben ſubjektiv Theil an dem heiligen Geiſte (auch Geiſt Chriſti genannt). Denn wenn Chriſtus wahrhaft in den Gläubigen lebt, ſo kann er dieſes nur, inſofern ein belebendes Princip, d. i. eben der Geiſt, in ihm iſt (Gal. 2, 20). Daher heißt es denn von denen, die durch den Glauben Angehörige Chriſti geworden ſind, daß der Geiſt Chriſti in ihnen wohne (Röm. 8, 11; vgl. V. 9 und Gal. 4, 6). Und dieſer heilige Geiſt (Geiſt Gottes, Chriſti) iſt dann das eigentliche Lebensprincip des Chriſten, das ſeinen Glauben beſeelt und aus welchem nicht nur aller fromme und heilige Wandel der Einzelnen, welche nicht mehr unter der Macht des Fleiſches oder des Geſetzes ſtehen (Röm. 8, 15. Gal. 5, 16), oder das ewige Leben in den Einzelnen (Gal. 6, 8; vgl. Röm. 8, 2. 10), ſondern auch alle Thätigkeit zur Förderung des Reichs Gottes in der Gemeinde (1 Kor. 12, 11) fließt. In dieſer letzteren Beziehung namentlich iſt der Geiſt die Einheit aller der einzelnen in der Gemeinde wirkſamen Gnadengaben (*χαρίσματα**), 1 Kor. 12, 4: *διαιρέ-*

---

*) S. üb. dieſe Neander, Geſch. d. Pflanzung ꝛc. I. S. 113 ff.

σεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα), und dieſe ſind die Offenbarung des Geiſtes (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος V. 7). Dadurch wird nun der Geiſt ſelbſt, als das chriſtliche Lebensprincip in dem Menſchen, unter die Kategorie der Gnadengaben gebracht*), und mithin der Glaube, der in ſeiner Wahrheit und Lebendigkeit erſt durch die Theilnahme an dem ihn beſeelenden Geiſte bedingt iſt, als ein göttliches Gnadengeſchenk oder Werk Gottes dargeſtellt, welches der Menſch durch ſeine eigene Thätigkeit im Glauben ſich aneignen muß. Um nun dieſen Geiſt des Chriſtenthums, der mit Freiheit in dem Menſchen waltet und von Innen heraus das ganze Leben des Chriſten bildet und umgeſtaltet, in ſeinem Unterſchiede von der außerhalb des Chriſtenthums in der Geſetzesanſtalt herrſchenden äußerlichen Regel zu bezeichnen, bedient ſich Paulus der ihm eigenthümlichen Ausdrucksweiſe, daß er jenen als einen neuen, belebenden Geiſt der Freiheit (πνεῦμα, καινότης πνεύματος), dieſem, als dem alten, tödtenden Buchſtaben des Zwangs und der Knechtſchaft (γράμμα, παλαιότης γράμματος) entgegenſetzt (Röm. 2, 29; 7, 6. 2 Kor. 3, 6 bis 8).**) Uebrigens iſt es in dem eigenthümlichen Begriffe vom Glauben bei den beiderſeitigen Apoſteln begründet, daß Paulus zur Bezeichnung des chriſtlichen Lebensprincips in der Regel ſich des Wortes πνεῦμα bedient, deſſen Begriff bei Johannes ſchon in dem Glauben, ſofern dieſer als Zuſtand der Verbindung mit Chriſto gedacht wird, mit enthalten iſt.

*) Vgl. Eph. 4, 4 f.: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα· — εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.

**) Vergl. Uſteri, a. a. O. S. 86—135. Dähne, paulin. Lehrbegr. §. 11.

Aus dem Bisherigen hat ſich uns ergeben, daß der Menſch durch den **Glauben** an Chriſtum, zu welchem er vermöge des urſprünglich vermittelſt des Logos in deſſen jenſeitiger präexiſtenzialer Wirkſamkeit ihm eingepflanzten göttlichen Worts befähigt iſt, und zu welchem er auch troß des faktiſchen Zuſtandes der Sündhaftigkeit, in dem er ſich befindet, gelangen kann, den in Chriſto Fleiſch gewordenen Logos als einen neuen Lebenskeim in ſich aufnimmt, aus welchem die chriſtliche Geburt aus Gott ſich entwickelt, die indeß eben wegen ihrer Beziehung zur Sünde, durch welche die Menſchheit in ihrem natürlichen Zuſtande befleckt iſt, in der Form einer **Wiedergeburt** (*παλιγγενεσία*, Tit. 3, 5) erſcheint. Es fragt ſich nun, wie ſich dieſe Neugeburt ſelber vollziehe, um die eigenthümliche chriſtliche Gemeinſchaft mit Gott zu Stande zu bringen.

Johannes hat nirgends die einzelnen Stufen oder Momente ausdrücklich bezeichnet, welche das Leben des Menſchen durchlaufen muß, um durch den Glauben an Chriſtum das ewige Leben zu erlangen; ſondern er drückt ſich hierüber ſo aus, daß er das Ziel, zu welchem Gott den Menſchen durch alle ſeine Offenbarungen führen will, unmittelbar vom Glauben abhängig macht (Ev. 1, 12; 20, 31. 1 Br. 5, 1. 10. 13). Indeſſen läßt ſich doch einestheils aus dem oben entwickelten johanneiſchen Begriffe vom Glauben, anderentheils aus der Betrachtung ſonſtiger Ausſprüche unſeres Apoſtels, welche zu dem Gegenſtande unſerer jetzigen Unterſuchung in Beziehung ſtehen, mit ziemlicher Sicherheit entwickeln, wie man ſich im Sinne des Johannes die Vermittelung zwiſchen dem Glauben und ſeiner Frucht, dem ewigen Leben, zu denken habe.*)

---

*) Für dieſe ganze Unterſuchung müſſen wir auf das verwei-

Wie wir oben geſehen haben, daß Gott ſchon urſprünglich mit dem Menſchen dadurch in eine gewiſſe Gemeinſchaft getreten iſt, daß er ſein Wort in die Seelen derſelben als einen göttlichen Keim gepflanzt hat, daß aber dieſe Gemeinſchaft vorläufig noch eine einſeitige und darum unvollſtändige iſt, ſo lange nicht auch von dem Menſchen etwas geſchieht, um in dieſe Gemeinſchaft einzugehen: ſo verhält es ſich eben auch auf dem chriſtlichen Gebiete. Mag auch immerhin der Menſch kraft ſeiner Liebe zu Gott durch den Glauben den göttlichen Logos ſelber als einen neuen göttlichen Lebenskeim in ſich aufgenommen haben, ja mag dieſer Keim in dem von Gott dem Menſchen verliehenen heiligen Geiſte ein ihn belebendes Princip in ſich tragen, ſo könnte doch nicht von einer wahren Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott die Rede ſeyn, wenn nicht auch der Menſch ſeinerſeits ſich Gotte und dem Erlöſer, den er im Glauben in ſich aufgenommen hat, hingäbe und mit freiem inneren Triebe ſich in das Weſen Gottes verſenkte. Denn dadurch kann erſt eine wahre Vereinigung des Göttlichen mit der menſchlichen Natur, und zwar als ein dauernder Zuſtand, hervorgebracht werden; dadurch erſt kann das B l e i b e n des Menſchen in Gott und Chriſto und das B l e i b e n Gottes und Chriſti in dem Menſchen zu Stande kommen. Dieſer in dem Menſchen erforderliche Trieb iſt aber auch hier, wie auf dem urſprünglichen, natürlichen Standpunkte des Menſchen, die L i e b e ($\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$). Und ſo iſt es denn zunächſt die L i e b e, welche zu dem Glauben hinzukommen muß, um ihn zu einem wirklichen und heilskräftigen zu machen. Ja, es iſt die Liebe genau genommen weiter nichts als der G l a u b e ſ e l b e r

---

ſen, was oben I. Thl. II. Abſchn. §. 2 und III. Abſchn. auseinander geſetzt iſt.

in ſeiner wahren Energie gedacht, inſofern in demſelben eine Bewegung und Hinneigung des glaubenden Subjekts zu dem Objekte des Glaubens, zu Gott und Chriſto, mit geſetzt iſt. Es iſt mithin auch auf dem chriſtlichen Gebiete die Liebe, welche des Glaubens Kraft und Energie iſt, dasjenige, was nicht allein die Bedingung der Gemeinſchaft mit Gott enthält, ſondern auch das Weſen und das Pfand dieſer Gemeinſchaft ſelber iſt (1 Joh. 4, 16). — Dieſe Verwandtſchaft zwiſchen den Begriffen des Glaubens und der Liebe erkennt man daraus, daß häufig von Johannes überhaupt das chriſtliche Heil von der Liebe abgeleitet wird, wie es ſonſt als von dem Glauben abhängig erſcheint. So finden wir es z. B. 1 Joh. 4, 12; vgl. V. 16, wo die Liebe als Bedingung des Bleibens in Gott dargeſtellt iſt, während nach V. 15 das Bekenntniß Jeſu als des Sohnes Gottes dieſe Bedingung iſt; oder 1 Joh. 4, 7, wo die Geburt aus Gott als die Folge der Liebe erſcheint, während ſie 5, 1 eine Frucht des Glaubens genannt wird. Vergl. auch die Ausſprüche des Erlöſers bei Johannes, in welchen bald die Liebe als das Weſentliche des ganzen Chriſtenthums (Ev. 13, 34. 35; 15, 12 u. a.), bald als die Form der chriſtlichen Gemeinſchaft mit Gott (Ev. 14, 23; 17, 23. 26) beſchrieben wird, während ſonſt der Glaube als Bedingung des chriſtlichen Heils genannt wird (Ev. 3, 16 u. a., die Worte des Evangeliſten 1, 12; 20, 31. 1 Br. 5, 13). — Es kann nämlich die Gotteskindſchaft oder Gemeinſchaft mit Gott ſehr wohl als die Wirkung bald des Glaubens, bald der Liebe, dargeſtellt werden, je nachdem man ſie entweder von der im Glauben geknüpften Verbindung des Menſchen mit Gott im Allgemeinen oder von der im Glauben zugleich mit thätigen Mitwirkung des Menſchen abhängig denkt. Zwar könnte dieſer Auffaſſung des Begriffs der Liebe und dem innigen Zu-

ſammenhange derſelben mit dem Glauben, ſofern wir dieſen Zuſammenhang gewiſſermaßen als ein Verhältniß der Identität begriffen haben, die Stelle 1 Joh. 3, 23: *ἵνα πιστεύσωμεν — καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* — zu widerſprechen ſcheinen, indem ja hier eine Trennung zwiſchen dem Glauben und der Liebe behauptet und dieſe als etwas von jenem Verſchiedenes dargeſtellt zu ſeyn ſcheint. Allein bei genauerer Betrachtung verſchwindet dieſer Schein. Denn ſollte man auch nicht darauf beſtehen dürfen, daß die Partikel *καί* an jener Stelle epexegetiſch zu faſſen und mithin das andere Glied nur als eine genauere Explication des erſten zu betrachten ſey — wiewohl dieſes gewiß die richtige Erklärung iſt —, ſo iſt ja doch dort nicht von der Liebe (zu Gott) im Allgemeinen, ſondern von der beſonderen Form derſelben, in welcher ſie als Bruderliebe erſcheint, die Rede (*ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*). Und die Bruderliebe iſt, wie ſich unten deutlicher zeigen wird, allerdings etwas, was erſt aus dem Glauben fließt, oder vielmehr ſie iſt, wie eine beſondere Erſcheinungsform der Liebe im Allgemeinen, ſo auch eine beſondere Erſcheinungsform des Glaubens.*)

Fragen wir nun, wie der im Glauben dem Menſchen

---

*) Wir möchten demnach den Glauben und die Liebe nicht einmal ſo von einander ſcheiden, wie es gewöhnlich geſchieht, daß wir etwa ſagten, in dem Glauben liege das ganze Chriſtenthum in Hinſicht der Erkenntniß, in der Liebe daſſelbe in Hinſicht des Lebens und der That (ſ. Nickli, a. a. O. S. 250). Denn der Glaube hat, wenigſtens im johanneiſchen Sinne, nicht bloß eine Beziehung zur Erkenntniß, ſondern als Aufnahme des göttlichen Worts in das Innere des Menſchen und als Vermittelung der Gotteskindſchaft bezieht er ſich auf das ganze Leben des Menſchen, das er zu dem göttlichen Leben, wie es in Chriſto ſelber war, verklärt.

gegebene göttliche Lebenskeim durch die Liebe im Einzelnen ſich entfalte, ſo daß die Geburt aus Gott, durch welche die Gemeinſchaft mit Gott bedingt iſt, erfolgt, ſo haben wir auch hier zurückzugehen auf die Begriffe von Wahrheit und Gerechtigkeit, durch deren Realiſirung ja die Geburt aus Gott überhaupt vollzogen wird.

Was nun zuerſt die Wahrheit betrifft, ſo iſt dieſelbe objektiv dem Menſchen zugleich in dem Glauben mit gegeben. Denn Chriſtus, als der Fleiſch gewordene Logos, iſt ja die perſonificirte Wahrheit, ſo wie er auch nach ſeinem Verhältniß zu der Menſchheit dazu erſchienen war, um von der Wahrheit zu zeugen. Und dieſes that er durch ſeine Lehre, durch die er ſich ſelbſt der Welt offenbarte, und die, eben weil ſie die göttliche Wahrheit, welche vorher in dieſem Maaße den Menſchen unbekannt war, ihnen kund machte, ſich als Verkündigung (ἀγγελία) verhält.*) Beſteht nun aber der Glaube, wie vorhin gezeigt wurde, darin, daß der Menſch in völlige Gemeinſchaft des Erlöſers nach allen ſeinen Lebensäußerungen eintritt, oder in der Aufnahme des in Chriſto erſchienenen göttlichen Logos, ſo muß folglich Chriſtus auch, ſofern er die Wahrheit iſt, in dem Gläubigen wohnen, und es muß dieſer das Wort der Wahrheit, welches Chriſtus verkündigt hat, in ſich aufgenommen haben. — Wie nun die Wahrheit überhaupt ihrem Weſen nach zunächſt und am meiſten ſich auf die Erkenntniß und das Wiſſen des Menſchen bezieht und das Objekt deſſelben ausmacht, ſo müſſen wir ſagen, daß Chriſtus auch nur inſofern von dem Menſchen im Glauben aufgenommen werden kann, als er zunächſt ein Gegenſtand für das Erkennen oder das Wiſſen

*) S. hierüber den vorigen Abſchn. §. 1 und 2.

des Menſchen iſt; inſofern alſo, als der Glaube auf der Erkenntniß Chriſti ruhet und dieſelbe vorausſetzt. Die Erkenntniß Chriſti aber beſtehet einfach in dem Bewußtſeyn davon, daß Jeſus, in welchem der göttliche Logos Fleiſch geworden iſt, der Sohn Gottes und der Chriſt ſey, d. h. wenn wir dieſen einen chriſtlichen Glaubensſatz, in welchem die Summe des ganzen chriſtlichen Glaubens ausgeſprochen iſt, in ſeine einzelne Hauptmomente zerlegen wollen — in dem Bewußtſeyn davon, daß Jeſus nach ſeinem Verhältniß zu Gott der Sohn Gottes und eins mit Gott iſt, daß er nach ſeinem Verhältniß zur Menſchheit durch ſein Lehren, ſein ganzes Leben und ſein Leiden, ſo wie durch ſeine Wirkung auf die Gläubigen, ſich als den Chriſt, als den Verſöhner der Menſchen mit Gott und als deren Erlöſer bethätigt hat, daß er eben hierdurch die unendliche Liebe Gottes, welcher ſeinen Sohn zum Heil der Welt geſandt hat, offenbart u. ſ. w. Somit beſteht denn der Inhalt der in dem Glauben dem Menſchen objektiv gegebenen Wahrheit in der ganzen Summe der Thatſachen des chriſtlichen Heils, und die Erkenntniß oder das Wiſſen iſt die Form, in welcher der Gläubige ſich in Beziehung zu dieſer Wahrheit ſetzt und ſich dieſelbe ſubjektiv aneignet. Dieſes erweiſet ſich als johanneiſche Vorſtellung aus dem Ausſpruche unſeres Apoſtels 1 Br. 2, 20. 21. Denn wenn er hier (V. 20; vgl. V. 27) ſagt, daß die Chriſten Alles wüßten (*οἴδατε πάντα*), und gleich darauf (V. 21) bemerkt, daß die Chriſten die Wahrheit wüßten (*οὐκ ἔϱγαψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ᾽ ὅτι οἴδατε αὐτήν*): ſo lernen wir doch hieraus einerſeits, daß die Wahrheit der Ausdruck für die Totalität der Gegenſtände des chriſtlichen Wiſſens, welche in nichts Anderem, als in der Summe der Thatſachen des chriſtlichen Heils geſucht werden

können*), iſt; und andererſeits, daß das Wiſſen (εἰδέναι), welches ja nur die Folge und das Reſultat des Erkennens iſt, eben diejenige Form der menſchlichen Geiſtesthätigkeit iſt, in welcher wir die Wahrheit uns aneignen können.

Die ſubjektive Aneignung der objektiv im Glauben geſetzten Wahrheit von Seiten des Menſchen ſetzt aber natürlich eine gewiſſe Selbſtthätigkeit des glaubenden Subjekts und jene Energie und Lebenskräftigkeit im Akte des Glaubens ſelber voraus, als deren Princip wir oben den Geiſt (πνεῦμα) kennen gelernt haben. Schon der Erlöſer hatte ſeinen Jüngern von dem Geiſte, den er ihnen ſenden würde, verkündigt, daß er ſie in alle Wahrheit leiten ſolle (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13). So ſagt denn auch Johannes (1 Br. 2, 20), daß die Chriſten die Wahrheit wüßten vermöge der Salbung, welche ſie von dem Heiligen, d. i. Chriſtus, empfangen hätten. Denn wie es ja überhaupt das Weſen des Geiſtes iſt, daß er Alles erforſcht, ſogar die Tiefen der Gottheit (1 Kor. 2, 10), ſo bildet er auch das Band, welches die Gemeinſchaft zwiſchen dem Menſchen und dem Erlöſer, ſofern er die Wahrheit iſt, vermittelt, und er iſt eigentlich dasjenige, worin der Gläubige die göttliche Wahrheit beſitzt, oder was ihm zur Erkenntniß der Wahrheit verhilft. Dieſe Beziehung des göttlichen Geiſtes zu der im Chriſtenthume erſchienenen Wahrheit fand zwar ſchon vor dem Chriſtenthume Statt, wo ja der Geiſt die Propheten

*) Dem widerſpricht nicht 1 Joh. 5, 20, wo als das Charakteriſtiſche der durch Chriſtum vermittelten göttlichen Offenbarung das angegeben wird, daß der Sohn Gottes den Gläubigen die Einſicht verliehen habe, den Wahrhaftigen (d. i. Gott) zu erkennen. Denn in der Erkenntniß Gottes als des Wahrhaftigen, als des Vaters Jeſu Chriſti, iſt ja alle chriſtl. Erkenntniß eingeſchloſſen.

als die heiligen Organe der göttlichen Offenbarungen beſeelte. Aber da für dieſe heiligen Gottesmänner die Erſcheinung des Meſſias noch etwas Zukünftiges war, ſo konnte freilich die Form, in welcher der Geiſt als das die Wahrheit offenbarende Princip ſich äußerte, nur die Erweckung der Ahnung von der göttlichen Herrlichkeit Chriſti und die Bewirkung eines inneren prophetiſchen Schauens derſelben ſeyn. Denn ſo ſpricht Johannes wenigſtens von Jeſaias (Ev. 12, 41), daß er im Geiſte die Herrlichkeit Chriſti geſchaut und von ihm geredet habe (vergl. 1 Petr. 1, 10—12). In der chriſtlichen Zeit dagegen äußert ſich der Geiſt eben in der Form der Erkenntniß und des Wiſſens, in welcher ſich der Gläubige bewußt iſt, die Wahrheit in dem Erlöſer, den er im Glauben aufgenommen hat, präſent in ſich zu haben. Und in dieſer Beziehung ſpricht Johannes von einem Zeugniſſe (*μαρτυρία*, 1 Br. 5, 6 ff.) des Geiſtes, durch welches der Gläubige eben die Gewißheit empfängt, daß Jeſus Chriſtus (als der göttliche Logos) im Fleiſche erſchienen ſey (1 Br. 4, 2; vgl. 2 Br. 7), und in welchem derſelbe die Gewähr davon findet, daß Jeſus, indem er ſich als den Chriſt erweiſet, ſich dadurch auch als den Sohn Gottes darſtellt (vergl. 1 Br. 5, 6 mit V. 5).*) Dieſe eben ange-

---

*) Gehen wir nämlich davon aus, daß V. 6 die Lesart *Ἰησοῦς ὁ Χριστός* — die richtige iſt, weil ſie durch die kritiſchen Zeugen mehr beglaubigt iſt als die andere: *Ἰησ. Χριστός* —, und daß dieſe Worte nicht als Prädikat von *οὗτός ἐστιν* gefaßt werden können, wenn nicht der ganze Satz als völlig nichtsſagend erſcheinen ſoll: ſo haben wir die Worte *ὁ ἐλθὼν κ. τ. λ.* als Prädikat und das folgende *Ἰ. ὁ Χρ.* als Appoſition zu dem Ganzen zu faſſen = „Dieſer iſt's, welcher kommt unter Waſſer und Blut, nämlich Jeſus, der Chriſt." Das Pron. *οὗτος* iſt dann nicht auf die Worte: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* V. 5, ſondern auf *Ἰησοῦς*

führte Stelle giebt uns auch Aufſchluß darüber, inwiefern der Geiſt das Zeugniß für die Wahrheit, daß in Chriſto der Sohn Gottes erſchienen ſey, enthalte. Nämlich das, wodurch die Erſcheinung Jeſu ſich dem Gläubigen als eine erlöſende und beſeligende offenbart, ſo daß er in Jeſu den Chriſt und darum auch den Sohn Gottes erkennen muß, iſt die von Sünden reinigende Kraft, die von dem Erlöſer ausgehet, und die hier ſymboliſch durch das Waſſer und Blut bezeichnet iſt, in welchen Chriſtus gekommen ſey.*) Jenes nämlich iſt wohl eine Andeutung der von Chriſto geordneten Taufe, welche die Verpflichtung zu der den Glauben bedingenden und den Eintritt in die chriſtliche Gemeinſchaft des Gottesreichs vorbereitenden μετάνοια dem Menſchen auflegt. Dieſes dagegen deutet man am beſten von dem blutigen Kreuzestode Chriſti, welcher den Glauben ſelber in dem Menſchen wirken und dadurch den Eintritt in die chriſtliche Gemeinſchaft wirklich zu Stande bringen ſoll. Inſofern nun der Gläubige eben in dem Bewußtſeyn der Erlöſung und Sündenreinigung das Bewußtſeyn des von Chriſto ausgehenden Heils und Lebens in ſich trägt, kann geſagt werden, daß das Waſſer und Blut, in welchen Chriſtus gekommen iſt, ein Zeugniß davon ablegen, daß er als der Sohn Gottes erſchienen ſey. Jedoch hat eben Waſſer und Blut nicht an ſich dieſes zeugende Moment, ſondern nur inſofern beides durch den im Glauben waltenden Geiſt eine erlöſende Kraft

---

zu beziehen, ſo daß der Sinn iſt, Jeſus, der durch ſein Kommen unter Waſſer und Blut ſich als den Chriſt darſtelle, ſey (auch) der Sohn Gottes. S. Lücke z. d. St.

*) Wir ſchließen uns nämlich in der Auslegung dieſer ſchwierigen und dunkelen Worte an die klare und ausgezeichnete Auseinanderſetzung von Lücke zu. d. St. an.

für den Menſchen wird und ſich durch denſelben der Menſch dieſer erlöſenden Kraft in beiden bewußt wird. Daher iſt es denn kein Widerſpruch, wenn das eine Mal geſagt wird, der Geiſt allein ſey das Bezeugende (V. 6), das andere Mal aber der Geiſt als ein Bezeugendes neben das Waſſer und Blut geſtellt wird, ſo daß drei Zeugen für die Wahrheit der chriſtlichen Heilsthatſachen gezählt werden (V. 7 und 8). Denn allerdings haben auch Waſſer und Blut bezeugende Kraft, allein eben nur inſofern, als ſie dieſelbe durch den Geiſt empfangen, der daher eigentlich allein das wahrhaft Bezeugende iſt. Dadurch aber, daß er mit jenen beiden in dem Zeugniſſe für Chriſtus übereinſtimmt (*καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν* V. 8), erweiſet er ſich als ein wahrer Zeuge, oder — weil ja in dem Gegenſtande ſeines Zeugniſſes, in der Summe der chriſtlichen Heilsthatſachen, die Wahrheit überhaupt beruhet — als die Wahrheit (*ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* V. 6). — Inſofern demnach durch den Geiſt Gottes, welcher den Glauben des Menſchen beſeelt, die Erkenntniß der Wahrheit und das ſichere Bewußtſeyn davon vermittelt wird, wird bei dem Gläubigen dieſer Geiſt Gottes, der ihn treibt, ein Geiſt der Wahrheit (*πνεῦμα τῆς ἀληθείας* 1 Joh. 4, 6). In ihm beſitzt der Chriſt einen ſicheren Führer, der ihm über Alles, was zum Heile gehört, genügenden Aufſchluß giebt und jede fremde Belehrung für ihn überflüſſig macht (1 Joh. 2, 27).

Auf dieſe Weiſe ſehen wir denn, wie durch den im Geiſte thätigen Glauben der Chriſt, welcher den im Fleiſche erſchienenen Logos aufgenommen hat, damit zugleich den Keim des neuen göttlichen Lebens, inſofern dieſer in der Wahrheit erkannt wird, in ſich trägt. Jedoch wird dieſe ihm mitgetheilte Wahrheit, ſo lange ſeine Beziehung zu ihr nur durch die reine Erkenntniß vermittelt iſt, allein auf ſeinen

Verſtand zu wirken im Stande ſeyn und wird daher, weil ſie ſo doch nur auf eine ſehr einſeitige Weiſe mit ſeinem ganzen inneren Weſen in Verbindung ſteht, ihm immer noch gewiſſermaßen als etwas Fremdes, ſeiner ganzen geiſtigen Natur noch nicht völlig Homogenes, gegenüber ſtehen. In dem Maaße aber als dieſes noch der Fall iſt, wird auch die Geburt aus Gott, die durch den Glauben bewirkt werden ſoll, noch nicht als vollzogen betrachtet werden können. Es bedarf, damit der göttliche Geiſt im Menſchen als Geiſt der Wahrheit zur Wirkſamkeit gelange und die letztere für das ganze innere Leben des Gläubigen auch wirklich etwas werde und eine Bedeutung gewinne, erſt noch, daß der Menſch durch die Liebe ſich der erkannten Wahrheit hingebe und in ein innigeres Verhältniß zu ihr trete. Nur dann wird der in dem Glauben, ſofern er die Wahrheit enthält, dem Menſchen eingepflanzte Keim des göttlichen Lebens zu ſeiner wahren und gedeihlichen Entwickelung gelangen können. Indem nämlich der Gläubige in der Liebe ſich der göttlichen Wahrheit hingiebt, ſtrebt er ja, ſein ganzes Weſen derſelben homogen zu machen und ſie in ſich und ſeinem Seyn abzubilden. So wird er denn innerlich ſich auf's lebendigſte von ihr ergriffen fühlen und ganz von ihr durchdrungen ſeyn; er wird die chriſtlichen Heilsthatſachen, welche den Inhalt der Wahrheit bilden, nicht bloß ſo erfaſſen, daß nur ein abſtraktes Wiſſen um dieſelben, ſondern ſo, daß ein konkretes, im Inneren ſeines Herzens empfundenes, durch die Heilserfahrungen bewährtes, und eben darum auch energiſches und nach Aeußerung ſeiner ſelbſt ſtrebendes Bewußtſeyn in ihm bewirkt wird; es wird die von ihm in Chriſto aufgenommene Wahrheit bei ihm zur ſtetigen Stimmung ſeines ganzen Lebens werden; es wird der Geiſt der Wahrheit, der in ihm durch die Liebe thätig iſt, ihn — mit einem Worte

— zu der chriſtlichen Erleuchtung führen, einem Zuſtande, den Johannes mit Rückſicht auf das Princip, aus welchem er ſich entwickelt, als ein Seyn aus der Wahrheit (*εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας*) bezeichnet, und in welchem die Erkenntniß der Wahrheit zu ihrer höchſten Vollendung gelangt iſt.

Von hieraus werden wir nun im Stande ſeyn, das Verhältniß dieſer chriſtlichen Erleuchtung zu dem Leben in Chriſto überhaupt genauer zn erkennen. — Indem nämlich der Gläubige die Wahrheit, welche in Chriſto iſt, vermittelſt der Liebe ſich völlig aneignet, entſteht ein Seyn aus der Wahrheit, welches, als ein dauernder Zuſtand und als eine ſtetige Stimmung des geiſtigen Lebens im Menſchen gedacht, ſich als eine beſtimmte Form der chriſtlichen Gemeinſchaft, der Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne, darſtellt. Denn wenn Johannes ſagt (1 Br. 2, 24): „Ihr nun, was ihr von Anfang vernommen habt — es möge in euch bleiben! So es in euch bleibt, was ihr von Anfang vernommen habt, ſo werdet auch ihr in dem Sohne und in dem Vater bleiben" —: ſo iſt ja doch das, was die Chriſten von Anfang vernommen haben, eben die Verkündigung (*ἀγγελία*), daß Jeſus der Chriſt ſey (V. 22), und die Verheißung (*ἐπαγγελία*) des ewigen Lebens, die ſie von dem Herrn ſelber haben (V. 25), alſo die Wahrheit, welche demnach die Gemeinſchaft mit dem Sohne und mit dem Vater vermittelt. Und inſofern dann weiter die Erkenntniß (*γνῶσις*) Gottes und Chriſti die eigenthümliche Form iſt, in welcher das Seyn aus der Wahrheit ſich ausſpricht, ſo kann auch von der Erkenntniß Gottes und ſeines Sohnes, Jeſu Chriſti, geſagt werden, daß durch ſie die Gemeinſchaft mit beiden ſich vermittele (1 Joh. 5, 20: *ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν· καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ,*

ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ, Ἰ. Χρ.). Denn wer die Wahrheit erkannt hat, der hat eben, weil Chriſtus die Wahrheit iſt, Theil an dem göttlichen Weſen des Sohnes und durch ihn an dem Weſen des Vaters ſelber. Hieraus erklärt es ſich denn erſt recht, wie die Wahrheit als eine charakteriſtiſche Form, in der das chriſtliche Leben ſich ausſpricht, dargeſtellt werden kann (2 Joh. 3. 4; 3 Joh. 3. 4. 8), und wie die Chriſten als diejenigen charakteriſirt werden können, welche die Wahrheit (2 Joh. 1: πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν)*), oder den Vater und den Sohn (1 Joh. 2, 13. 14) erkannt hätten. Vgl. Ev. Joh. 17, 25. 26.

Je lebendiger nun aber die Erkenntniß der Wahrheit iſt, je mehr die letztere von dem Menſchen mit Liebe und Hingebung im Glauben aufgenommen iſt: deſto mehr wird auch in dem Seyn aus der Wahrheit ſelber der Trieb liegen, ſich zu äußern und ſich zu dem *Wandel in der Wahrheit* (περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ 2 Joh. 3; 3 Joh. 3. 4) zu entwickeln. Dieſer Wandel in der Wahrheit iſt aber der That und Sache nach ganz eins mit dem *Thun der Gerechtigkeit* (τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν), von welchem es nur dadurch unterſchieden iſt, daß in ihm keine Beziehung auf irgend ein Geſetz gegeben iſt, während dieſes bei der Gerechtigkeit der Fall iſt, die ihrem Begriffe nach immer ein Geſetz vorausſetzt, nach welchem ſie gemeſſen wird. Und ſo müſſen wir denn ſagen, daß auch auf dem Gebiete des Chriſtenthums die Wahrheit ſich zur Gerechtigkeit fortbeſtimme und dadurch ſich ſelber vollende, wie denn Johannes aus-

*) Vergl. auch hier die vorhin angezogene Stelle Joh. 8, 31, wo von Jeſu die Erkenntniß der Wahrheit als Kennzeichen der rechten Jüngerſchaft Jeſu genannt wird: ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ· καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.

drücklich bemerkt, daß die Beobachtung der Gebote Chriſti das Zeugniß davon ſey, daß Einer Chriſtum erkannt habe (1 Br. 2, 3).

Das erſcheint jedoch um deßwillen auffallend, weil in dem Chriſtenthume, wo doch Alles nur durch den eigenen inneren Trieb des Herzens von den Menſchen geſchehen ſoll, ein Geſetz, das den Begriff der Gerechtigkeit vorausſetzt, ja eigentlich gar nicht Statt haben ſollte. Dennoch aber ſprechen die Apoſtel öfters ausdrücklich von einem Geſetze, welches auch auf dem chriſtlichen Gebiete gelte, wie z. B. Paulus Röm. 3, 27 (*νόμος πίστεως*); 8, 2 (*ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χρ. Ἰ.*); Gal. 6, 2 (*ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*); und Jakobus 2, 12 (*νόμος ἐλευθερίας*, vergl. 1, 25). Ja Chriſtus ſelber ſtellt ſich als Geſetzgeber dar Matth. 5, 17 ff. (vergl. die Formel: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* V. 22. 28. 32. 34. 39. 44); Joh. 13, 34; 15, 12. 14 u. a.; und Johannes ſpricht nicht nur häufig von göttlichen Geboten, die auch der Chriſt zu befolgen habe, ſondern ſtellt das ganze Chriſtenthum, inſofern es dem Menſchen das Wort Gottes offenbart, unter den Geſichtspunkt eines Gebotes (*ἐντολή*), welches dem Chriſten gegeben ſey (1 Br. 2, 7. 8; vergl. 2 Br. 4. 5), und bezeichnet ſogar den Glauben an Chriſtum ſelber als ein göttliches Gebot (1 Br. 3, 23). — Die hieraus ſich ergebende Schwierigkeit löſet ſich uns jedoch leicht, ſo wir nur betrachten, in welchem Sinne der Begriff des Geſetzes auf das Chriſtenthum angewendet wird. Denn wollte man freilich unter einem Geſetze nur ein äußerliches Machtgebot verſtehen, welches dem Menſchen kraft einer ihm fremden Auktorität eine gewiſſe Norm ſeines Handelns aufdringen ſollte, ſo würde allerdings ein ſolches Geſetz in der chriſtlichen Gemeinſchaft keinen Raum finden können. Allein das Weſen des Geſetzes

in religiöſem Sinne iſt doch objektiv nur darin zu ſuchen, daß es eine Offenbarung des göttlichen Willens enthält und damit die Forderung der Erfüllung deſſelben an den Menſchen verbindet. Inſofern kann nun allerdings der ganze Glaube an Chriſtum als ein göttliches Gebot dargeſtellt werden, indem ja Gott in Chriſto ſich ſelber geoffenbaret hat mit der Anforderung an die Menſchen, durch den Glauben an ſeinen Sohn in Gemeinſchaft mit ihm zu treten. Und iſt es dann ferner ſubjektiv dem Geſetze weſentlich, daß es irgend eine den Willen des Menſchen beſtimmende Kraft in oder an ſich habe, ſo läßt ſich dieſes auch bei'm Chriſtenthume denken, ohne daß man dieſe Kraft in einer äußerlichen Ankündigung von Lohn und Strafe zu ſuchen brauchte. Nämlich je mehr der Gläubige die Wahrheit in ſich aufgenommen und je lebendiger er ſie erkannt hat vermöge der Liebe, mit welcher er ſich ihr hingab, um mit Chriſto, inſofern er die Wahrheit iſt, in Gemeinſchaft zu treten, deſto ſtärker muß er vermöge derſelben Liebe den Trieb in ſich ſpüren, durch ſein Seyn aus der Wahrheit das Weſen Chriſti, wie er es kraft ſeines Geiſtes der Wahrheit erkannt hat, nach allen ſeinen Lebensbeziehungen abzubilden. Und je mehr der Gläubige durch die Erkenntniß Chriſti und durch das Bewußtſeyn des durch ihn erlangten Heils auch zu einer klaren Erkenntniß der Liebe Gottes und ſeines Heilandes gelangt iſt, deſto mehr muß er dafür auch ſeinerſeits eine gewiſſe Verpflichtung gegen Gott und Chriſtum fühlen, und ſich bewußt ſeyn, daß er ihnen auch ſeinerſeits etwas ſchuldig iſt (*ὀφείλει*, 1 Joh. 2, 6; 3, 16; 4, 11). Es wird daher durch ſeine chriſtliche Erleuchtung unmittelbar auch ſein Wille beſtimmt werden, und der Inhalt der erkannten Wahrheit, welcher ſich zunächſt als Ankündigung und Offenbarung (*ἀγγελία*) der chriſtlichen Heilsthatſachen zu ihm verhielt,

wird dann für ihn zum Gebot (ἐντολή) werden. Aber nicht allein dieſes; ſondern indem er in dem Erlöſer die leibhaftige Erſcheinung der göttlichen Wahrheit erkennt, die er, um zur Gemeinſchaft mit Chriſto und Gott zu gelangen, in ſich ſelber darſtellen und abbilden ſoll, muß er in dem ganzen Thun und Leben des Erlöſers auch die Norm für ſeine eigene Handlungsweiſe und das Ziel, nach welchem auch er in ſeinem ganzen Thun und Leben zu ſtreben hat, anerkennen. Denn wie wir oben*) geſehen haben, daß nach Johannes der Inbegriff der göttlichen Gebote überhaupt als Ausdruck des göttlichen Willens in dem Worte Gottes dem Menſchen gegeben iſt, inſofern es auch einen Einfluß auf den Willen des Menſchen üben und eine Norm für ſein Handeln abgeben kann**): ſo muß wohl auch in dem Worte der Wahrheit, welches der Gläubige in und mit dem Fleiſch gewordenen Logos durch die Erkenntniß in ſich aufgenommen hat, der Inbegriff aller göttlichen Gebote ausgeſprochen ſeyn. Somit trägt denn der Gläubige in dem Fleiſch gewordenen Logos, den er in Chriſto in ſich aufgenommen hat, ein Geſetz (νόμος) in ſeinem eigenen Inneren, gerade wie auch außerhalb des Chriſtenthums das von Gott dem Menſchen von Natur mitgetheilte Wort Gottes Geſetzeskraft und=Funktion in dem Menſchen ausübt. Nur freilich iſt es ein Geſetz, deſſen Inhalt der freien Neigung des menſchlichen Herzens entſpricht und deſſen Kraft daher in der Liebe des Menſchen zu dem Göttlichen beruhet, ſo daß von demſelben gilt, was nach dem Apoſtel Paulus (Röm. 10, 6—8; vgl.

*) I. Th. II. Abſchn. §. 2. S. 208.

**) Daß dieſes letztere der Fall ſeyn kann, erkennt man daraus, daß Joh. von einem Beobachten des göttlichen Worts (τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, 1 Br. 2, 5) ſpricht.

5 Moſ. 30, 11—14) auf dem Standpunkte des chriſtlichen Glaubens gelten ſoll, daß man das Geſetz weder von dem Himmel herab-, noch aus der Tiefe heraufzuholen brauche, ſondern daß es nahe ſey, in dem Munde und in dem Herzen des Menſchen.

Es bleibt uns nun zu unterſuchen, worin der Inhalt des chriſtlichen Geſetzes, als des durch den Erlöſer geoffenbarten göttlichen Willens, oder das Rechte (*τὸ δίκαιον*), beſtehe, und worin man folglich die chriſtliche Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) zu ſuchen habe. — Wenn der Gläubige zu Chriſto, inſofern er die Wahrheit iſt, dadurch in Verhältniß trat, daß er durch den Geiſt der Wahrheit ſich dieſe aneignete vermittelſt der Erkenntniß und ſo zum Seyn aus der Wahrheit gelangte, ſo kann die an den Gläubigen, inſofern er Chriſtum als Geſetz in ſich trägt, ſich ſtellende allgemeine Forderung nur darin beſtehen, die erkannte Wahrheit zu thun (*ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*) und das in Chriſto offenbare Weſen Gottes in ſeinem eigenen Handeln und Leben darzuſtellen. Das Weſen Gottes aber hat Chriſtus abgebildet einmal von Seiten der Heiligkeit, indem er als der Gerechte und Reine (*δίκαιος, ἁγνός*) ſich darſtellte und alſo Gottes Weſen, inſofern es Licht iſt, den Menſchen offenbarte, und ſodann von Seiten der Liebe, indem er, der es als ſeine Speiſe erkannte, den Willen ſeines Vaters im Himmel zu thun, aus freiem Triebe ſein Leben für die Menſchen dahin gab, um den Rathſchluß der göttlichen Liebe zur Erlöſung der Menſchheit zu verwirklichen. Darum wird denn auch dieſes beides, die Gerechtigkeit und die Liebe, als der Inhalt des chriſtlichen Gebotes von Johannes dargeſtellt. So finden wir beides verbunden in dem Ausſpruche 1 Br. 3, 10, wo das Thun der Gerechtigkeit und das Ausüben der Bruderliebe als Kennzeichen des Seyns aus Gott angegeben wird. In

beidem wird auch von Johannes der Erlöſer ſelber als Vorbild vorgeſtellt; in der Gerechtigkeit 1 Br. 3, 7: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν, vgl. V. 3; 2, 6. 29; in der Liebe 1 Br. 3, 16; vgl. Ev. 15, 12.

Wenn daher die Gerechtigkeit im Allgemeinen in der Beobachtung der Gebote Gottes (1 Joh. 5, 2) oder Chriſti (2, 3 ff.) beſteht, ſo wird die Form, in welcher ſie auf dem chriſtlichen Gebiete erſcheint, eben die ſeyn, daß der Gläubige den göttlichen Wandel Chriſti (1 Joh. 2, 6), den er als das ihm vorgeſchriebene Geſetz erkennt, in ſeinem eigenen Wandel und Leben ausdrückt; und eben dieſes wird als der Inhalt und die Summe der in dem chriſtlichen Bewußtſeyn des Gläubigen für ihn liegenden Gebote bezeichnet (V. 7: ἐντολὴν παλαιὰν [γράφω ὑμῖν], ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε).*) In dieſem Sinne iſt alſo die Gerechtigkeit nicht

*) Ich halte dieſe neuerlich wieder von Lücke, Rickli (a. a. O. S. 92 ff.) und Fridol. Fritzſche (de nonnullis epp. Joannearum locis difficilioribus comm. I. Tur. 1837) angenommene Beziehung des Ausdrucks vom alten und neuen Gebote auf die vorher erwähnte chriſtliche Pflicht der Heiligung für die allein richtige, trotz der Gegenbemerkungen von de Wette (z. d. St.), der die althergebrachte Erklärung vom Gebote der Liebe vertheidigt. Daß 1) es nicht ſchicklich ſey, unter der ἐντολή an der fraglichen Stelle ein ſo allgemeines Gebot zu verſtehen, indem in dem Vorigen von den ἐντολαῖς Gottes die Rede ſey, vermögen wir nicht einzuſehen. Alle jene einzelnen ἐντολαί waren ſchon V. 5 zuſammengefaßt in dem Begriff des λόγος τοῦ θεοῦ, und als Summe und Inbegriff aller einzelnen in dem Worte Gottes enthaltenen Gebote, auf welchen ſich alle reducirten, wird nun eben das Gebot (ἐντολή) der chriſtlichen Heiligung genannt. 2) Auch der rechte Zuſammenhang zwiſchen V. 8 und 9 fehlt nach dieſer

nur die Negation alles ungeſetzlichen Handelns und Weſens (ἀνομία), inſofern ſie ja eine dem Geſetze, welches in Chriſto der Gläubige in ſich trägt, völlig gemäße Verfaſſung des Lebens iſt; ſondern ſie iſt auch die Negation aller Sünde überhaupt (ἁμαρτία), inſofern ſie durch die Darſtellung des heiligen Wandels Chriſti auch eine Darſtellung des göttlichen Lebens iſt, zu welchem Gott den Menſchen beſtimmt hat (1 Joh. 2, 29—3, 9). Um jedoch das Mißverſtändniß, als ſey mit dieſem Gebote der Gerechtigkeit irgend ein ſittlicher Zwang für den Menſchen verbunden, zu verhüten, macht unſer Apoſtel gefliſſentlich darauf aufmerkſam, daß die Gerechtigkeit des Menſchen auf ſeiner freien Liebe zu Gott beruhe, indem die erſtere nur die unmittelbare Folge und nothwendige Aeußerung der letzteren ſey. So äußert er ſich 2 Br. 6; 1 Br. 5, 2. 3, wo er noch bemerklich macht, wie die Beobachtung der göttlichen Gebote, weil ſie mit Liebe

---

Erklärung nicht, indem die Liebe als eine ſpecielle Aeußerung des heiligen Wandelns oder Lichtlebens bei dem Chriſten erſcheint; und daß endlich 3) auch die Beiwörter οὐ καινή und καινή nach dieſer Auslegung ſich gut begreifen laſſen, das wird ſich aus dem Verfolge unſerer Erörterung unten klar herausſtellen. — Dagegen iſt für die Auslegung vom Gebote der Liebe weder anzuführen der parallele Ausſpruch 3, 11, oder der Umſtand, daß Joh. auch ſonſt von dieſem Gebote insbeſondere ſpricht, — denn an der fraglichen Stelle wird die andere Erklärung durch den nächſten Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden mit Nothwendigkeit erfordert —; noch die Gewohnheit unſeres Apoſtels, von den allgemeinen ſittlichen Geboten auf das Gebot der Liebe überzugehen (3, 11. 23; 4, 7. Joh. 5, 12), — denn daſſelbe findet ja auch an der fraglichen Stelle ſtatt (V. 9). Auf gleiche Weiſe wird das Wandeln in der Wahrheit, welches ja weſentlich eins iſt mit dem Ausüben der Gerechtigkeit, als ein chriſtliches Gebot aufgeſtellt 2 Joh. 4.

geſchehe, aufhöre, für den Menſchen eine Laſt zu ſeyn, und 1 Br. 2, 5, wo die Beobachtung des göttlichen Worts als dasjenige bezeichnet wird, worin die Liebe zu Gott ihre höchſte Vollendung erreiche. Eben ſo giebt Chriſtus die Beobachtung ſeiner Gebote als das Kennzeichen der Liebe zu ihm an. Joh. 14, 15. 21; 15, 10. 14. — Was ſodann das Gebot der Liebe betrifft, ſo iſt dieſes ſowohl in Abſicht auf das Objekt der Liebe, wie in Abſicht auf ihre Qualität genauer von Johannes beſtimmt. Die Liebe nämlich, inſofern der Gläubige ſich zu ihr verpflichtet betrachtet und ſie als ein im Glauben ſelber ſchon mit enthaltenes Gebot erkennt, ſo daß ſie ſich als eine beſondere Erſcheinungsform der *δικαιοσύνη* darſtellt, hat nicht Gott, ſondern die Brüder (*τοὺς ἀδελφούς*) zum Gegenſtand. Dieſes wird ſich aus dem Zuſammenhang der johanneiſchen Religionsvorſtellungen unſchwer erweiſen laſſen. Die Liebe gegen Gott nämlich iſt ja die Vorausſetzung des ganzen chriſtlichen Glaubens und die zur Realiſirung deſſelben erforderliche Stimmung des Menſchen; ſie iſt alſo die Wurzel, nicht aber eine Frucht des Glaubens, und ſie iſt es, von welcher der letztere bedingt wird. Ein Gebot für den Menſchen könnte die Liebe gegen Gott alſo allenfalls nur in dem Sinne genannt werden, in welchem der Glaube überhaupt (1 Joh. 3, 23) ein Gebot Gottes iſt, inſofern nämlich Gott durch ſeine Offenbarung in Chriſto im Ganzen die Anforderung an die Menſchen ausſpricht, ſich in Glauben und Liebe durch Chriſtum ihm zu nahen und in Gemeinſchaft mit ihm zu treten. Dagegen iſt die Liebe zu den Brüdern erſt durch den Glauben bedingt und eine nothwendige Aeußerung deſſelben. Inſofern nun der Glaube nicht als ein lebendiger gedacht werden kann ohne die Liebe (zu Gott und dem Göttlichen) überhaupt, wird daher die Bruderliebe allerdings auch von der allgemeinen Gottesliebe mit

abhängen und durch ſie bedingt ſeyn. Das erklärt Johannes ausdrücklich 1 Br. 4, 19—5, 1, wo er den engen Zuſammenhang zwiſchen dieſen beiden Formen der Liebe zeigt und nachweiſet, wie die Gottesliebe nicht ohne die Bruderliebe gedacht werden könne, weil, wer Gott als den geiſtigen Erzeuger (τὸν γεννήσαντα) des Gläubigen (τοῦ πιστεύοντος, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός) liebe, der auch den Gezeugten ſelber (τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ, sc. τοῦ θεοῦ), alſo den Bruder, lieben müſſe. Vgl. auch 1 Br. 4, 12; 3, 17. Allein es wird auch die Bruderliebe als eine beſondere Erſcheinungsform jener allgemeinen Gottesliebe neben der Gerechtigkeit als eine Frucht des Glaubens aufgeführt und als ein Gebot für den Menſchen aufgeſtellt. So geſchiehet dieſes von Johannes mit beſtimmten Worten 1 Br. 3, 11 ff. 23; 4, 7. 11. 2 Br. 5. 6. Dieſe Bruderliebe nun, als eine gewiſſe Beſtimmung des menſchlichen Wandels und Lebens gedacht, iſt nicht Etwas, was von der Gerechtigkeit in der That verſchieden und getrennt wäre; ſondern ſie iſt ein Moment der Gerechtigkeit ſelber, ſie iſt die nothwendige Aeußerung und die Erſcheinungsform derſelben, und darum iſt mit dem Gebote der Gerechtigkeit auch zugleich das der Liebe gegeben. Es erhellet dieſes aus den Ausſprüchen unſeres Apoſtels 1 Br. 2, 9 f. u. 3, 11 f. An der erſten Stelle bezeichnet er die Bruderliebe als etwas zum Seyn im Lichte nothwendig Gehöriges, ohne welches dieſes letztere gar nicht gedacht werden könne. Da nun das Seyn im Lichte ein Ausdruck iſt, der dem im Vorhergehenden erwähnten Wandeln nach dem Beiſpiel Chriſti, worin ja eben die Gerechtigkeit beſtehet (V. 6), ſubſtituirt iſt, ſo muß nothwendig die Behauptung des Zuſammenhangs zwiſchen der Bruderliebe und dem Seyn im Lichte auch von dem Verhältniſſe der Bruderliebe zur Gerechtigkeit gelten. In der

anderen Stelle behauptet Johannes ſchon dadurch einen engen Zuſammenhang zwiſchen der Gerechtigkeit und der Bruderliebe, daß er (V. 10) bemerkt, wie das Seyn aus Gott gleicherweiſe den Mangel an Gerechtigkeit, wie den Mangel an Bruderliebe ausſchließe. Noch deutlicher erklärt er ſich aber hierüber, wenn er gleich darauf (V. 12) in dem Brudermord des Kain eine Aeußerung der teufliſchen Geſinnung des letzteren (*ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, καὶ ἔσφαξε τὸν ἀδ. αὐτοῦ*) erkennt und den Grund davon (*χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν;*) in der Ungerechtigkeit des Kain findet, welche, der Gerechtigkeit des Abel gegenüber, ſich in einem bis zum Mordgedanken geſteigerten Haſſe (V. 13) ausſprach (*ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια*).*) Daneben deutet doch aber auch Johannes an, wie der tiefſte Beweggrund der Bruderliebe in dem Gläubigen eigentlich in der unendlichen Liebe Gottes, die ſich in Chriſto geoffenbaret (1 Br. 3, 1; 4, 9) habe, liege. Denn das durch den Geiſt vermittelte Bewußtſeyn dieſer göttlichen Liebe, in welchem der Gläubige ſeiner Kindſchaft mit Gott gewiß iſt, muß ihm nothwendig auch die Verpflichtung auferlegen, eine gleiche Liebe zu üben, wie Gott, eine Liebe, deren Gegenſtand er natürlich am allermeiſten in den Brüdern, die gleich ihm als Kinder Gottes gezeugt ſind, findet (1 Br. 4, 11: *Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν*).**) —

*) Vgl. de Wette zu d. St.

**) So zeigt ſich denn auch hier, wie die Liebe, die Gott durch ſeine Offenbarung in Chriſto in dem Herzen des Menſchen entzündet, der eigentliche Grund aller Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott und daher Gott ſelber der wahre Urheber unſeres Heils iſt. Vergl. Nitzſch, a. a. O. §. 151: „Dieß Geſetz [wodurch

Dieſe von dem Gläubigen geforderte Bruderliebe iſt jedoch auch ihrer Qualität nach genauer beſtimmt. Sie iſt nämlich in dieſer Beziehung 1) extenſiv eine unbeſchränkte, indem der Menſch aus Liebe zu den Brüdern ſelbſt das Leben für ſie laſſen ſoll, wie es Chriſtus that (1 Joh. 3, 16; vgl. Joh. 15, 13), und 2) intenſiv eine vollkommen wahre und lautere. Denn ſo ſpricht Johannes (1 Br. 3, 18), um die Unbarmherzigkeit gegen Leidende (V. 17) zu ſtrafen, daß die Liebe nicht eine unkräftige und gefärbte oder erheuchelte, ſondern eine werkthätige und einer inneren Geſinnung wirklich entſprechende ſeyn müſſe.*)

---

das chriſtl. Leben regiert wird] iſt die Liebe oder die vollkommene Selbſtbewegung des nach Gott geſchaffenen Menſchen, die Vollkommenheit des perſönlichen Weſens. Da ſie aber weder als Erkenntniß noch als Gehorſam, weder als Dankbarkeit noch als Nachahmung Gottes, weder als Gottes- noch als Menſchen-Liebe, weder als Nächſten- noch als Selbſtliebe zu einem wirkſamen und ſelbſtſtändigen Daſeyn in uns gelangt, es ſey denn daß der Geiſt deß, der für uns geſtorben und auferſtanden iſt, ſie uns anzünde und erhalte, ſo iſt die Liebe Chriſti in uns (die paſſive und active) oder die Dankbarkeit gegen den erlöſenden Gott der allgemeinſte Beweggrund des chriſtlichen Thuns und Laſſens, aus welchem ſich alle andre von ſelbſt entwickeln."

*) Wir können uns nicht davon überzeugen, daß die Worte μηδὲ τῇ γλώσσῃ ganz ſynonym mit λόγῳ ſeyen (de Wette), weil ſich dieſes ſchon durch den Gebrauch des additiven μηδέ widerlegt. Es hat vielmehr der Ausdruck hier ſeine gute Bedeutung. Es iſt nämlich hier ein doppelter Gegenſatz aufgeſtellt: 1) zwiſchen λόγος und ἔργον, wodurch die falſche Aeußerung einer wirklich innerlich vorhandenen Liebe, inſofern dieſe Aeußerung in einem bloßen Reden beſteht, wie etwa Jak. 2, 16, von der werkthätig ſich äußernden Liebe unterſchieden wird. 2) Steht ſich entgegen γλῶσσα und ἀλήθεια, um die in ſchönen Worten

Sonach erſcheint denn die Bruderliebe, als die Aeußerung und Vollendung der chriſtlichen Gerechtigkeit, zugleich auch als die charakteriſtiſche Erſcheinungsform des durch den Glauben begründeten chriſtlichen Lebens. Den Zuſammenhang der Bruderliebe und der Gerechtigkeit in dieſem Sinne

---

nur geheuchelte Liebe von der wahrhaften und wirklich vorhandenen zu unterſcheiden. In dieſem Sinn iſt ja bei den Griechen der Ausdruck γλῶττα ſehr gewöhnlich, um das inhaltsleere Geſchwätz, das nichtsſagende Gerede in hohlen Worten zu bezeichnen, wie dieſes aus den von Lücke (z. d. St.) und C. Fr. Aug. Fritzſche (Fritzschiorum opuscc. academ. p. 237. cf. p. 234. not.) angeführten Beiſpielen erhellet. Beſonders klar iſt in dieſer Beziehung *Theognis* V. 96: ὅς κ' εἴπῃ γλώσσῃ λῷστα, φρονῇ δ' ἕτερα. — Beide in unſ. St. ausgeſprochene Beziehungen finden wir vereinigt bei *Theoph.* ad Autol. I, 1: ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστὴς οὐ προσέχει λόγοις μεμιασμένοις, ἀλλὰ ἐξετάζει τὸ ἔργον τοῦ λόγου, τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν. Es entſprechen hier die Zuſätze: μεμιασμένοις — und: τί καὶ ὁπ. ἐστιν — dem γλῶσσα und ἀλήθεια des Johannes. — Wir wiſſen nicht, ob Lücke unſ. St. eben ſo verſtanden wiſſen will, wenn er anmerkt, da ſich ein ἀγαπᾶν λόγῳ auch ἐν ἀληθείᾳ denken laſſe, ſo füge Joh., um anzudeuten, daß er damit eben nur die leere Scheinliebe als Gegenſatz gegen das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ meine, epexegetiſch hinzu μηδὲ τῇ γλώσσῃ, was vielleicht auch nach dem Sprachgebrauche deutlicher geweſen ſey. Der Erklärung von Fritzſche (a. a. O.) „non differre ἀγαπᾶν τῇ γλώσσῃ ab ἀγαπᾶν λόγῳ nisi maiore perspicuitate, quandoquidem illa formula amoris, qui linguae vibratione aut loquendi negotio absolvatur, notionem clare exprimat. Et τὴν γλῶσσαν ita τῷ ἔργῳ opponi, ut jactationis vanitatem clarius eoque fortius quam ὁ λόγος, ubi a τῷ ἔργῳ distinguitur, enuntiet, tralatitium est“ — haben wir deßwegen nicht beizupflichten vermocht, weil nach ihr die Beziehung von τῇ γλώσσῃ zu ἀληθείᾳ, die doch durch die Wortſtellung deutlich genug angezeigt zu ſeyn ſcheint, aufgeopfert werden muß.

mit dem chriſtlichen Glauben drückt Johannes auf eine ſehr ſignifikante Weiſe dadurch aus, daß er mit Rückſicht auf das ſchon vorhandene chriſtliche Leben unter den Gläubigen beides als ein altes und doch zugleich als ein neues Gebot für die Chriſten darſtellt (1 Br. 2, 7. 8; 2 Br. 5). Alt iſt es nämlich, inſofern die Verpflichtung dazu durch den Glauben ſelbſt und in ihm ſchon ſeit ihrer Bekehrung den Chriſten gegeben iſt. Zugleich neu aber iſt auch das Gebot der Gerechtigkeit, inſofern es das, was es will, in dem heiligen Lichtleben, welches faktiſch in Chriſto und den Gläubigen wirklich zur Erſcheinung kommt, den Menſchen vor Augen ſtellt, und alſo nicht ein bloßes gebietendes Wort iſt, auf ehernen Tafeln geſchrieben, ſondern in einem göttlichen Menſchenleben beſteht, den Gläubigen zur Nachahmung vorgehalten.*) — Inſofern dann aber dieſe Bruderliebe und

*) Wir ſchließen uns nämlich in der Erklärung dieſer ſchwierigen und vielgedeuteten Stelle (1 Joh. 2, 8) im Weſentlichen an die neuere Auslegung von Lücke, Nickli und de Wette an. Als Grundlage der Erklärung iſt feſtzuhalten, daß Johannes daſſelbe Gebot des Wandelns nach dem Beiſpiel Chriſti, das er als ein altes und nicht neues (V. 7) bezeichnet hatte, doch auch in anderer Beziehung als ein neues darſtellen will (V. 8); und es fragt ſich nur, in welcher Beziehung er es ein neues nenne. Es muß dieſes angegeben ſeyn in dem Folgenden: ὅ ἐστιν ἀλ. κ. τ. λ., wovon der nächſte Kauſſalſatz: ὅτι ἡ σκοτία κ. τ. λ. die Begründung enthält. Nun beziehen die genannten Ausleger mit Morus das pron. relat. ὅ in der Weiſe auf das vorhergehende γράφω ἐντολὴν καινήν, daß der ganze Satz einen adjektiviſchen Zuſatz zu dieſem γράφω bildet: „was (daß ich euch ein neues Gebot ſchreibe) wahr iſt in ihm und in euch.“ — Allein 1) iſt hiernach durchaus nicht erſichtlich, in welcher Beziehung Chriſtus oder die Gläubigen zu der Wahrheit des Schreibens vom neuen Gebote ſtehen. Wenigſtens weiß de Wette dieſes auf keine andere Weiſe klar zu machen, als daß er unvermerkt fälſchlicher

die Gerechtigkeit, in ihrer inneren Einheit gedacht, ſelbſt wieder nur die nothwendigen Aeußerungen der Wahrheit in dem

---

Weiſe für den Begriff des Seyns (ὅ ἐστιν ἀληθές) den Begriff des Erkennens unterſchiebt, indem er bemerkt: „ἐν vom Gegenſtande, woran etwas wahr, als wahr zu erkennen (V. 3) (?) iſt.“ Lücke dagegen läßt den Begriff des Schreibens oder Nennens, auf welchen ſich doch der relativiſche Satz mit beziehen ſoll, geradezu fallen, indem er erklärt, inſofern das Lichtleben in Chriſto und den Gläubigen erſchienen ſey, ſey es wahr, „daß das Gebot von dem Wandel im Lichte — wiederum ein neues iſt.“ Damit iſt auch immer noch nicht deutlich gemacht, inwiefern denn aus der Erſcheinung des Lichtlebens in Chriſto ꝛc. die Neuheit des fraglichen Gebotes folge. 2) Würde es ſich, wie uns dünkt, dazu, daß der Satz: ὅ ἐστιν ἀληθές — den Hauptgedanken enthält, wie Lücke ſelbſt richtig angiebt, nicht gut ſchicken, wenn er nur als Nebenſatz hingeſtellt wäre. Am beſten ſcheint es uns, die Konſtruktion ähnlich wie Knapp (scr. var. arg. p. 346) zu faſſen und ὅ ἐστιν ἀληθές — als Objektsbeſtimmung von γράφω und als Appoſition zu ἐντολὴν καινήν zu betrachten. Ἀληθές würde dann nicht den Begriff der Wahrheit, im Gegenſatze zur Lüge, ſondern den der Wirklichkeit, im Gegenſatze zum Scheinweſen, bezeichnen, und der Gedanke würde dann der ſeyn: „wiederum ſchreibe ich euch ein neues Gebot (ich ſchreibe euch nämlich), das was wirklich iſt in Chriſto und in euch.“ Darum alſo, weil das Gebot des Wandels im Lichte nicht ein unerfülltes Wort blieb, ſondern in Chriſto und den nach ſeinem Vorbilde wandelnden Gläubigen Weſenheit und Realität gewonnen hat und zur That, zum Leben geworden iſt, darum nennt es Joh. ein neues Gebot. Eben ſo erklärt Holm, a. a. O. S. 22 f. Vgl. auch Grotius: Quod in ipso, id est, in Christo, verum fuit, id est, re ipsa adparuit, et in vobis, scilicet esse debet. — In gleichem Sinne nun nennt, wie uns ſcheint, auch Jeſus (Joh. 13, 34) das chriſtliche Gebot der Liebe, im Gegenſatze zu dem altteſtamentlichen, ein neues. Es iſt nämlich neu, inſofern es in der Vorbildlichkeit Chriſti (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς) die Gewähr von der Möglichkeit ſeiner Erfüllung unter den Gläubigen hat. Die

Geiſte des Gläubigen ſind und ſich zu dieſer verhalten, wie das Thun und Handeln zur Erkenntniß, die es bedingt, wird dieſes Alles, das Seyn aus der Wahrheit mit ſeiner Aeußerung in dem Thun der Gerechtigkeit und in der Ausübung der Bruderliebe, unter dem einen Geſichtspunkt des Wandelns im Lichte zuſammengefaßt, welches ſeine Baſis in der Verkündigung Chriſti (ἀγγελία) hat, deren Hauptinhalt, inſofern ſie das chriſtliche Leben beſtimmen ſoll, in dem Satze beſteht, daß Gott Licht und keine Finſterniß in ihm ſey (1 Joh. 1, 5). So wird wenigſtens (1, 6) das Thun der Wahrheit dem Wandeln im Lichte gleich geſetzt, und (V. 7) als die nächſte nothwendige Folge dieſes letzteren die Gemeinſchaft der Chriſten unter einander — die doch auf Liebe beruhet — und die Reinigung von Sünden genannt. Eben ſo deutlich erhellet dieſer Zuſammenhang aus 1 Joh. 2, 8. 9. Denn hier wird einerſeits der Umſtand, daß die Finſterniß vergangen iſt und das wahre Licht ſchon leuchtet, als ein Grund angegeben, warum das alte Gebot der Gerechtigkeit (V. 7) auch zugleich als ein neues wahr ſey in Chriſto und den Gläubigen*), ſo daß alſo die Gerechtigkeit der Chriſten als eine Folge und Wirkung von dem Leuchten des Lichtes dargeſtellt wird; andererſeits aber wird die Bruderliebe (V. 9 und 10) als ein nothwendig mit zum Lichtleben der Chriſten gehöriges Moment bezeichnet. Vergl. in dieſer Beziehung auch den Ausſpruch des Erlöſers Joh. 3, 19—21.

---

gewöhnliche Erklärung, nach welcher das Neue dieſes chriſtlichen Gebotes in dem Grade der geforderten Liebe beſtehen ſoll, ſtimmt nicht recht zu dem folgenden V., wo einfach die chriſtliche Bruderliebe ohne Beſtimmung ihres Grades, ſondern als eine eben nur vorhandene, verwirklichte, als Kennzeichen der Jüngerſchaft Jeſu genannt iſt.

*) Ueber die Erklärung dieſer Worte ſ. die vorhergehende Anm.

Hat ſich nun auf dieſe Weiſe der Gläubige durch die Liebe in ſeinem Glauben aus ſeinem durch die Erkenntniß vermittelten Seyn aus der Wahrheit zu dem Thun der Gerechtigkeit fortbeſtimmt und ſo ſein Leben nach dem Urbilde der Gerechtigkeit und Heiligkeit Chriſti zum Lichtleben erhoben, ſo hat er dadurch die Geburt aus Gott verwirklicht, und das ſchon durch das Seyn in der Wahrheit geknüpfte Verhältniß des Bleibens in Gott explicirt ſich als eine Theilnahme an dem Weſen Gottes, inſofern er Licht iſt (1 Joh. 1, 6: *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα*). Es entſtehet mithin nun die vollkommene Gemeinſchaft mit Gott, welche, weil ſie zunächſt durch die Gemeinſchaft mit dem heiligen Leben Chriſti vermittelt iſt, ſich als eine Gemeinſchaft mit dem Vater und mit ſeinem Sohne, Jeſu Chriſto, darſtellt (1 Joh. 1, 3: *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ἰησ. Χρ.*; vergl. Ev. Joh. 17, 21). Wie nun aber die Gerechtigkeit und das Lichtleben überhaupt ſich durch die auf die Gottesliebe gegründete Bruderliebe bethätigt und ſich dadurch in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit erſt erweiſet, ſo entwickelt ſich auch mit innerer Nothwendigkeit die Gemeinſchaft mit Gott und Jeſu Chriſto zur Gemeinſchaft der Chriſten unter einander — durch die Bruderliebe. Ja es iſt dann die Gemeinſchaft der Chriſten untereinander weſentlich eins mit der Gemeinſchaft mit Gott; denn ſie iſt ja das ſichtbare Abbild der letzteren, indem in ihr die Liebe zu Gott, welche der Grund und das Princip aller Gemeinſchaft mit Gott im Lichtleben iſt, als Bruderliebe äußerlich wirklich zur Erſcheinung kommt. In dieſem Sinne ſagt unſer Apoſtel in der angeführten Stelle, der Zweck ſeines apoſtoliſchen Schreibens ſey kein anderer,

als auch die Leſer zu der Gemeinſchaft der Chriſten unter einander zu führen (ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν), indem er die genauere Erklärung (καὶ — δέ) hinzufügt, daß die chriſtliche Gemeinſchaft (ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα) eine Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne ſey. Hiernach kann es nicht mehr auffallen, wenn der Begriff der Gemeinſchaft mit Gott mit dem der brüderlichen Gemeinſchaft alternirt, wie dieſes der Fall iſt 1 Joh. 1, 6; vgl. V. 7. Denn wenn auf der einen Seite der Wandel in der Finſterniß von aller Gemeinſchaft mit Gott nothwendig ausſchließt, ſo kann ſich dagegen der Wandel im Lichte nur aus der Gemeinſchaft ſtiftenden Bruderliebe zeigen, durch welche ja das Lichtleben ſich erſt vollkommen verwirklicht.*) — Eben dadurch aber, daß in der Gemeinſchaft der Brüder die Gemeinſchaft mit Gott äußerlich in der Menſchheit Geſtalt gewinnt, bethätigt ſich dieſe ſelbſt und wird ſo erſt vollkommen verwirklicht, indem ſie ihr Ziel, die Vertreibung der Finſterniß und die Entzündung des wahrhaften göttlichen Lichts in der Welt (1 Joh. 2, 8), in dem Maaße, als die brüderliche Gemeinſchaft der Gläubigen ſich in der Welt ausbreitet, erreicht. Sonach ließe ſich dieſer johanneiſche Begriff der κοινωνία mit dem paulinischen der ἐκκλησία vergleichen, welchen Johannes niemals in entſprechendem Sinne gebraucht. Denn indem Paulus die chriſtliche Gemeinſchaft überhaupt ἐκκλησία nennt, ſo denkt er, „ſich dieſelbe als das organiſirte Geſammtleben des neuteſt. Volkes Gottes, als die irdiſche Manifeſtation des gött-

---

*) Es erhellet hieraus, wie unnöthig die in den Worten bei Johannes auch gar nicht einmal begründete Erklärung (vergl. de Wette zu d. St.) iſt: ſo haben wir Gemeinſchaft unter einander, nämlich mit Gott.

lichen Reiches, als das von dem heiligen Geiſte beſeelte σῶμα Chriſti.“*) Nur fehlt in dem johanneiſchen Begriff der κοινωνία das Merkmal des äußerlichen Organismus einer chriſtlichen Gemeinde, welches in dem der ἐκκλησία mit enthalten iſt.**)

Demnach würde denn der göttliche Keim, welchen der Gläubige in ſeinem Glauben in ſich trägt, und welcher das Princip der Geburt aus Gott iſt, mit innerer Nothwendigkeit und wie von ſelbſt durch die Wahrheit und die Gerechtigkeit zu einem Leben im Lichte, in welchem die Sünde gar nicht mehr möglich iſt (1 Joh. 3, 9; 5, 18), ſich entwikkeln und die vollendete Gemeinſchaft mit Gott ſtiften, wenn nicht die ſchon vorher in dem Menſchen geſetzte Sündhaftigkeit dieſer Entwickelung ein wirkſames Hinderniß entgegenſetzte. Der in dem Glauben waltende Geiſt Gottes hat daher nicht bloß das poſitive Amt, die in dem Menſchen vorhandenen göttlichen Keime und Anlagen zu pflegen und zu einem fröhlichen Gedeihen zu bringen, ſondern auch das negative, gegen die Sünde, welche dieſes Gedeihen immerwährend hemmt, Reaktion zu üben und ihre verderblichen Wirkungen zu annulliren.

Von Seiten der Finſterniß nun wird der im Lichtleben

---

*) S. Lücke zu 1 Joh. 1, 3. S. 126.

**) Es kann in dieſer Beziehung als charakteriſtiſch für Johannes gelten, daß er an der Stelle, wo er die Vorausſetzungen angiebt, unter welchen er an ſeine Leſer ſchreibt (1 Br. 2, 12—14), dieſe letzteren, um die relative Verſchiedenheit ihres chriſtlichen Standpunkts, welche auch eine Verſchiedenheit jener Vorausſetzungen bedingt, zu bezeichnen, nicht nach ihren etwanigen verſchiedenen Verhältniſſen zu einer äußerlichen Gemeindeverfaſſung, ſondern nach ihren verſchiedenen Altersſtufen (πατέρες, νεανίσκοι, παιδία) unterſcheidet.

zu vollziehenden Gemeinſchaft mit Gott zunächſt ſchon dadurch ein großes Hinderniß entgegengeſetzt, daß die dazu erforderliche Liebe gegen Gott die in dem Menſchen vorhandene Weltliebe, die ſich in Lüge und Sünde ausſpricht, erſt überwinden muß. Und das Vermögen zu einer ſolchen Ueberwindung iſt allerdings dem Chriſten durch das eigenthümliche Weſen des Glaubens gegeben. Es ſetzt nämlich der Wandel im Lichte, inſofern er durch das Seyn aus der Wahrheit bedingt iſt und auf dieſem beruhet, bei dem Gläubigen ſchon einen Sinn für die Wahrheit und eine Liebe zu ihr, oder ein ſchon vorläufiges Seyn aus der Wahrheit, wie es oben*) beſchrieben iſt, voraus. Denn nur wo dieſes iſt, da vermag der Menſch auf das Wort der Wahrheit, welches Chriſtus verkündigt, zu hören und ſich dadurch zu deſſen rechter Jüngerſchaft, die ſich im Thun ſeines Worts und in der Gerechtigkeit zeigt (Joh. 7, 16; 8, 31), zu beſtimmen. In dieſem Sinne ſpricht der Erlöſer ſelber (Joh. 18, 37), daß jeder, der aus der Wahrheit ſey, ſeine Stimme höre; und Johannes deutet daſſelbe an, wenn er (1 Br. 4, 6) ſpricht, daß man daran, ob Einer die, welche aus Gott geboren ſind (und alſo vermöge ihrer Gemeinſchaft mit Chriſto die Wahrheit verkündigen), höre und ſich an ſie anſchließe, ſofort erkenne, ob er ſelber aus Gott (und folglich auch aus der Wahrheit) ſey und den Geiſt der Wahrheit beſitze. Indem nun dem Menſchen durch dieſes gläubige Hören der Stimme Chriſti das göttliche Wort geoffenbaret wird, gelangt er, wenn er daſſelbe zu einem ihn beſeelenden Lebensprincipe erhoben hat, und „in demſelben bleibt", zu der Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit**), welche ſich von der

---

*) S. I. Th. II. Abſchn. §. 2. S. 202—206.

**) Hieher gehört der Ausſpruch Jeſu bei Joh. 8, 31: ἐὰν

urſprünglichen Wahrheit, die Gott ihm vermittelſt des präexiſtenzialen Logos mitgetheilt hat, eben ſo unterſcheidet, wie die chriſtliche Geburt aus Gott von der außerchriſtlichen.*) Und zwar beziehet ſich der Unterſchied eben ſo ſehr auf den Inhalt, wie auf die Art der Erkenntniß und die Wirkung der Wahrheit. Denn während durch das urſprüngliche, von dem präexiſtenzialen Logos in dem Geiſte des Menſchen entzündete, Licht dieſem nur eine ganz abſtrakte Offenbarung des göttlichen Weſens gewährt wird, ſo iſt dagegen in der Perſon Chriſti, in ſeinem Wirken und heiligen Leben und in der Thatſache der göttlichen Liebe, von welcher die Erlöſung durch Chriſtum zeugt, ein ganz konkreter Inhalt der göttlichen Wahrheit dargeboten, welcher nicht bloß in der Form der deutlichſten Offenbarung für den Geiſt, ſondern

---

ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ —, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν —, wo ja die Erkenntniß der Wahrheit von dem ſtetigen chriſtlichen Leben, welches ſich aus der gläubigen Aufnahme des durch Chriſti Lehre ſich offenbarenden göttlichen Logos entwickelt, abhängig gemacht wird.

*) S. oben S. 197. Anm. — Wie nämlich die Geburt aus Gott auf außerchriſtlichem Standpunkte in ihrer idealen Geſtalt zwar faktiſch nicht wirklich vollzogen iſt, aber doch in Beziehung auf die dazu geforderte Thätigkeit des Menſchen die Bedingung und Vorausſetzung des Glaubens an Chriſtum abgiebt, durch welchen ſich die vollkommene Geburt aus Gott vermittelt: ſo iſt auch die von Gott dem Menſchen urſprünglich mitgetheilte Wahrheit zwar faktiſch in der Menſchheit durch die Lüge zurückgedrängt; allein das Seyn aus der Wahrheit, als die durch dieſe hervorgerufene Thätigkeit des Menſchen, iſt doch die Vorausſetzung und die Bedingung, an welche die Realiſirung des Glaubens durch die Aufnahme des Wortes Chriſti geknüpft iſt, die dann wiederum ihrerſeits die Erkenntniß der Wahrheit und das damit zuſammenhängende Seyn aus der Wahrheit in ihrer idealen Vollkommenheit vermittelt.

auch des beſtimmteſten Gebotes für den Willen des Menſchen erſcheint. Während die Erkenntniß der Wahrheit auf außerchriſtlichem Standpunkte nur eine ſehr durch Reflexion vermittelte, und darum verhältnißmäßig weniger lebendige iſt, ſo tritt dagegen im Chriſtenthume die in dem Erlöſer geoffenbarte Wahrheit mit der Gerechtigkeit in die Anſchauung des Gläubigen — das Erkennen wird zum Schauen (*θεάσθαι* Joh. 1, 14; *ὁρᾶν, ἀκούειν* und *ψηλαφᾶν* 1 Joh. 1, 1—3). Es iſt daher dieſe chriſtliche Erkenntniß die unmittelbarſte und zuverläſſigſte (1 Joh. 4, 14—16). Eben deßhalb iſt dann aber auch die Erkenntniß der Wahrheit im Verhältniſſe zum ganzen religiöſen Leben des Gläubigen die allerwirkſamſte. Auf dem außerchriſtlichen Standpunkte iſt es für den Menſchen in dem Maaße ſchwierig, durch die Erkenntniß der Wahrheit zum Seyn aus ihr und zur Gerechtigkeit wirklich zu gelangen, als die Erkenntniß ſelber erſt durch irgend welche andere geiſtige Thätigkeit gewonnen werden kann, ſo daß der Menſch auf dem Wege, den er in ſeinem geiſtigen Leben in dieſer Beziehung zu durchlaufen hat, mannigfach dem Irrthum, der Lüge und der Sünde ausgeſetzt und unterworfen iſt. Sodann kann ja auch die Wahrheit ſelber in dem Grade, als ſie außerhalb des Chriſtenthums von dem Menſchen verhältnißmäßig weniger diſtinkt und lebendig erfaßt iſt, für ihn auch nur eine verhältnißmäßig geringere Anziehungskraft haben, ſo daß die Liebe des Menſchen minder durch ſie in Anſpruch genommen, der Weltliebe darum um ſo mehr Raum verſtattet und dadurch der Sünde um ſo leichter Einlaß verſchafft wird. Wo dagegen im Chriſtenthume der Gläubige die Wahrheit unmittelbar aus der Gottesfülle des Eingebornen vom Vater ſchöpfen kann, wo er das Gebot des Wandels im Lichte in einem heiligen Menſchenleben vor ſeinen Augen erfüllet ſchauen

mag, da muß auch ein mächtiger Zug der Liebe in dem Innern des Menſchen entſtehen, welcher die Kraft der Weltliebe überſteigt; da muß in dem Geiſte des Menſchen ſich ein Licht entzünden, welches durch keine an ihn herandringende Finſterniß überwunden und verdunkelt werden kann, ſondern welches ſelber alle ſchon vorhandene Lüge und Sünde der Finſterniß überwindet. Denn wie viel mächtiger das Sichtbare und in die Anſchauung Tretende auf den Menſchen wirke, als das Unſichtbare und Ideale, das deutet Johannes (1 Br. 4, 20) an, wenn er ſagt, daß, wenn Einer den Bruder, den er doch ſiehet, nicht liebe, er um ſo weniger Gott, den er nicht ſiehet, lieben würde. — So liegt denn in der chriſtlichen Wahrheit dadurch, daß in ihr mit der Erkenntniß Gottes zugleich auch ein Schauen ſeines Weſens und ſeines Willens in der Perſon Chriſti gewährt wird, die wirkſamſte Kraft nicht bloß zu der Geburt aus Gott ſchlechthin, ſondern auch zur Wiedergeburt, in welcher die faktiſch in der Menſchheit vorhandene Weltliebe mit ihren Aeußerungen, der Lüge und der Sünde, überwunden und dadurch das vollkommene Seyn aus Gott ermöglicht wird. Darum rühmt es denn Johannes an ſeinen *νεανίσκοις* (1 Br. 2, 13. 14) als ein Zeichen ihrer inneren Stärke (*ἰσχυροί ἐστε*), daß ſie kraft des in ihnen wohnenden göttlichen Worts den Böſen überwunden hätten, und, um zu zeigen, wie die Erfüllung der Gebote Gottes für den Gläubigen nichts Läſtiges ſey (*καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν*), ſagt er, daß Alles, was aus Gott geboren ſey, ſchon ſeiner Natur nach die Welt überwinde und mithin der Glaube, der ja die Geburt aus Gott vermittelt, der Sieg ſey, durch welchen der Gläubige die Welt, und alſo auch die mit den Geboten Gottes ſtreitende Sünde, überwinde (1 Br. 5, 3—5).

Allein ob auch der Glaube die Welt überwinde, ſo ver=

mag er doch nicht, die von dem Menſchen ſchon begangenen Sünden ungeſchehen zu machen, oder in ihm die Möglichkeit des Sündigens für die Zukunft aufzuheben, ſo wie ja die Welt auch für den Gläubigen fortwährend als Etwas, das ſeine Liebe in Anſpruch nehmen und ihn dadurch von Gott entfernen könnte, noch vorhanden iſt. Die vor der Wiedergeburt geſetzte Hingabe des Menſchen an die Welt und die Finſterniß hat nun auch einen ſolchen Einfluß auf die Kraft ſeines Geiſtes ausgeübt, daß er ſelbſt nach vollzogener Wiedergeburt nicht zur Geburt aus Gott in ihrer idealen Vollkommenheit zu gelangen vermag und alſo auch ſelbſt noch auf chriſtlichem Standpunkte in der That das Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit in ſich trägt (1 Joh. 1, 8—10). Mithin müßte es ihm auch an der rechten gläubigen Zuverſicht zu Gott (παῤῥησία) und, da dieſe die nothwendige Bedingung der wahren Liebe zu Gott iſt, auch an der rechten Kraft zur Heiligung und zum Lichtleben gebrechen, wenn nicht auch in dieſer Beziehung der chriſtliche Glaube im Stande wäre, den Widerſtand, welchen die Sünde dem Gläubigen entgegenſetzt, aufzuheben und zu vernichten. Denn hier wird von Johannes den Gläubigen die Verſicherung vorgehalten: und ob auch Einer ſündige, ſo haben wir einen Fürſprecher bei dem Vater, Jeſum Chriſtum, der gerecht iſt; und er iſt ein Sühnopfer für unſere Sünden (1 Br. 2, 1. 2; vgl. 4, 10). Es hängt dieſes nämlich auf folgende Weiſe zuſammen: Indem der Geiſt, der in und durch den Glauben dem Menſchen verliehen iſt, als der Geiſt der Wahrheit, dem Gläubigen Zeugniß giebt, daß Chriſtus, der Sohn Gottes, im Waſſer und Blute gekommen ſey (1 Joh. 5, 6), d. h. eine zur Sündenreinheit verpflichtende und auch wirklich von Sünden erlöſende Kraft habe, ſchließt der Glaube die ſichere Bürgſchaft von der göttlichen Gnade in ſich, die Chriſtum in

die Welt und in den Tod dahingegeben hat um der Sünde der Welt willen und um die Menſchen trotz der an ihnen haftenden Sündhaftigkeit zu beſeligen.*) Näheren Aufſchluß giebt darüber Johannes 1 Br. 1, 7—10. Denn wenn es hier heißt, daß unter der Bedingung des Sündenbekenntniſſes von Seiten der Menſchen Gott nach ſeiner Treue und Rechtſchaffenheit die Sünden vergebe und den Menſchen von allem unrechtſchaffenen Weſen reinige (V. 9)**): ſo beruhet ja gerade der Glaube an Chriſtum bei dem Gläubigen auf der demüthigſten Anerkennung ſeiner Sünden. Ja, in dem Maaße, in welchem der Gläubige die göttliche Wahrheit in Chriſto immer deutlicher erkennt und das Ziel vollendeter Heiligung, welche Gott von ihm fordert, in dem heiligen Leben Chriſti immer klarer ſchaut, in demſelben Maaße wird auch ſein Gewiſſen geſchärft werden und jene Strenge und Zartheit erlangen, vermöge deren ſelbſt wegen der leiſten Vergehungen der Sünder die Anſchuldigungen ſeines Herzens (1 Joh. 3, 19. 20) vernimmt. In dem Verhältniſſe aber, in welchem durch den Fortſchritt des Glaubens in dem Gläubigen das Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit immer lebendiger erregt und das Gewiſſen verfeinert wird, in demſelben Verhältniſſe muß auch die Kraft und Energie des Glaubens und ſomit auch die Feſtigkeit und Zuverſicht des Vertrauens auf die göttliche Gnade, die den Heiland der Welt geſendet hat, und

*) S. über die Bedeutung des Todes Jeſu als objektiver Bedingung der Sündenvergebung oben §. 2 des vorigen Abſchn.

**) Die Treue Gottes (πίστις) nämlich offenbart ſich in der Sündenvergebung darum, weil ja dieſe letztere ſchon im A. B. verheißen war und alſo Gott, indem er ſie gewährt, als der Wahrhaftige erſcheint; ſeine Rechtſchaffenheit (δικαιοσύνη) aber darum, weil er durch Ausübung jener ſeiner Treue die in ſeinem Reiche geſetzte Ordnung beobachtet.

auf die Wirkung des Todes Chriſti, durch welchen die Welt mit Gott verſöhnt werden ſollte, wachſen. Und ſo iſt denn in dem Glauben an Jeſum, als den Chriſt und Sohn Gottes, dem Menſchen zugleich auch das zuverläſſigſte Bewußtſeyn gegeben, daß ihm durch Gottes Gnade um Chriſti willen ſeine Sünden vergeben ſeyen (vgl. 1 Br. 2, 12). So iſt die Scheidewand, welche durch die Sünde zwiſchen Gott und dem Menſchen geſetzt iſt, aufgehoben und jegliches Hinderniß, welches ſich der Verwirklichung der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen entgegenſtellen könnte, entfernt. — Daß nun die Erfahrung dieſer gnädigen Liebe Gottes in Chriſto auf Seiten des Gläubigen auch nicht anders als höchſt belebend und kräftigend auf die Liebe des letzteren gegen Gott wirken könne, das liegt auf der Hand. Kann ja doch die Sündenvergebung ſelber bei dem Menſchen nur unter der Vorausſetzung dieſer Liebe erfolgen, kraft welcher er der Sünde, die er als Grund und Form des Abfalls von Gott haßt, völlig ledig zu werden ſtrebt, ſo daß vermöge dieſes Wechſelverhältniſſes zwiſchen der Liebe zu Gott und dem Bewußtſeyn der Sündenvergebung jene verhältnißmäßig durch dieſes immer mehr gehoben und gekräftigt werden muß.*) Durch dieſe Liebe iſt daher in dem Leben des Gläubigen ein immerwährender und mit dem Lichte, der Kraft und dem Leben des Glaubens immer ſiegreicher werdender Kampf gegen die Finſterniß und die Sünde geſetzt,

*) Dieſes deutet Johannes an, wenn er unmittelbar nachdem er ſeine Leſer zum Sündenbekenntniß, als durch welches die Sündenvergebung bedingt ſey, ermahnt hat, ihnen zu verſtehen giebt, wie das Bewußtſeyn der letzteren den Entſchluß nicht zu ſündigen hervorrufen müſſe (ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε), und wie der Gläubige, ob er auch ſündige, ſich doch der Gnade Chriſti und ſeines himmliſchen Vaters getröſten dürfe 2, 1).

welcher den Gläubigen endlich zum Ziel ſeines Glaubens, zu der Sündenreinheit und vollendeten Heiligung (1 Joh. 2, 29; 3, 3—9), führen muß. Daher verbindet Johannes mit der Sündenvergebung als ihre nothwendige Folge und Bewährung die Reinigung von der Sünde (V. 9), welche aber auch die nothwendige Folge und Bewährung der chriſtlichen Gemeinſchaft ſeyn muß (V. 7), inſofern ja dieſelbe auf der Bruderliebe, der nothwendigen Erſcheinungsform der Gottesliebe überhaupt, beruhet. Dieſe Reinigung von der Sünde, obwohl ſie zunächſt unter der ſubjektiven Bedingung des Glaubens von Seiten des Menſchen ſteht, kann dann aber auch von ihrer objektiven Bedingung, dem blutigen Kreuzestode Chriſti (V. 7), aber auch von Gott ſelbſt, als dem eigentlichen Urheber der Erlöſung (V. 9), abgeleitet werden.*) — Indem auf dieſe Weiſe die Gläubigen durch die Erlöſung in Chriſto von der Sünde befreit werden, gelangen ſie zu der vollkommenen Geburt aus Gott, in welcher ſie aller Gemeinſchaft und allem Einfluſſe des Böſen entzogen und von der Welt, welche deſſen Macht unterliegt, ausgeſchloſſen ſind (1 Joh. 5, 18. 19).

Hat nun der Gläubige, indem er ſich in ſeinem geiſtlichen Leben auf den beſchriebenen Punkt der Heiligung und der Gemeinſchaft mit Gott erhoben hat, aus der Fülle von Gnade und Wahrheit, die in Chriſto erſchienen iſt, Gnade um Gnade geſchöpft (Joh. 1, 14. 16), ſo iſt ſeine Geburt aus Gott vollendet und er iſt zu einem Zuſtand gelangt, in welchem er Anſpruch auf den Namen eines Kindes Gottes (τέκνον θεοῦ, Joh. 1, 12. 13) hat. Da die Kindſchaft Gottes in dieſer Stelle als durch den Glauben an den Namen des Fleiſch gewordenen Logos bedingt dargeſtellt wird,

---

*) S. oben S. 454 f.

von welchem Glauben Johannes anderwärts (Ev. 20, 31. 1 Br. 5, 13) das (ewige) Leben abhängig macht, ſo muß beides, das τέκνον θεοῦ εἶναι und ζωὴν (αἰώνιον) ἔχειν, identiſch ſeyn und das eine und daſſelbe chriſtliche Heil, nur etwa nach verſchiedenen Rückſichten betrachtet, beſchreiben. Und allerdings können wir dieſe Ausdrücke leicht ſo aus einander halten, daß wir ſagen: als Leben wird der Zuſtand des Gläubigen beſchrieben, inſofern er als die Wirkung des Leben ſpendenden Logos (Joh. 1, 4), den der Gläubige in ſich aufgenommen hat, ſubjektiv von demſelben empfunden wird; als Gottes-Kindſchaft aber, inſofern in demſelben durch die im Glauben vollzogene Geburt aus Gott ein gewiſſes objektives Verhältniß des Gläubigen zu Gott begründet iſt. Von jener ſubjektiven Seite ſtellt ſich aber der Heilszuſtand des Chriſten wiederum auf mannigfache Weiſe dar; nämlich entweder als ewiges Leben, im Gegenſatze zu dem kreatürlichen Leben des Menſchen, inſofern in ihm das von Gott urſprünglich in dem Geiſte des Menſchen geſetzte Licht zu ſeiner höchſten Entwickelung gelangt iſt, oder als Leben ſchlechthin, im Gegenſatze zu dem in der Finſterniß der Welt herrſchenden Tode, inſofern derſelbe durch den Glauben an Chriſtum überwunden iſt.

Fragen wir nun nach dem näheren Inhalt vom Begriff des ewigen Lebens, ſo erſcheint dieſes, da es ja mit zum Weſen Gottes ſelber gehört, im Allgemeinen als die Form, in welcher ſich die Gemeinſchaft der Chriſten mit dem Vater und dem Sohne darſtellt. Wenigſtens zeigt die Art und Weiſe, wie Johannes die Erwähnung von der Verheißung des ewigen Lebens mit dem Gedanken von der Vermittlung der Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne durch das Feſthalten am Evangelium verbindet (1 Br. 2, 25; vergl. V. 24), daß er ſich „die ζωὴ αἰώνιος als nothwendige wei-

tere Folge des Feſthaltens am Evangelium, unmittelbar mit der Gemeinſchaft des Vaters und Sohnes verbunden, gedacht hat."*) Der Grund davon iſt leicht zu finden. Denn da der Logos als das Leben auf Erden erſchienen iſt (1 Joh. 1, 1 ff.)**), ſo muß der, der durch den Glauben den Logos in ſich aufgenommen hat und alſo den Sohn Gottes geiſtig beſitzt (ἔχει), auch das ewige Leben beſitzen (1 Joh. 5, 11. 12). Wenn daher das Licht das Princip der Gemeinſchaft mit Gott iſt, welches ſich in Wahrheit und Gerechtigkeit durch die Bruderliebe, als der Erſcheinungsform der Gottesliebe, äußert und bewährt, ſo iſt das ewige Leben der hierdurch begründete Zuſtand des Gläubigen, in welchem ſich eine beſtimmte Form der Gemeinſchaft mit Gott darſtellt.

Wodurch nun aber dieſes ewige Leben von dem Gläubigen als ſolches empfunden werde, das werden wir am leichteſten aus der Vergleichung des Zuſtandes, wie er außerhalb des Chriſtenthums durch den in der Welt herrſchenden Tod begründet iſt, erkennen. Es wird nämlich das ewige Leben darin geſucht werden müſſen, daß die Aeußerungen der Liebe des Gläubigen, welche die Gemeinſchaft mit Gott zu Stande bringen, und die im Vorigen als einzelne Akte beſchrieben worden ſind, ſich nun im Leben des Gläubigen als habituelle Zuſtände darſtellen. Und ſo wird es ſich denn zuerſt in Bezug auf die Erkenntniß darin zeigen, daß der Gläubige die göttliche Wahrheit, die ihm in ſeinem Glauben geboten iſt, als eine auf einem Zeugniſſe Gottes ſelber beruhende (1 Joh. 5, 9 — 12) mit unerſchütterlicher Gewißheit in ſich trägt und daher in dieſer durch den Geiſt ihm

*) S. Lücke z. d. St.

**) S. oben S. 401.

gewordenen Plerophorie ſich der Sicherheit ſeines Heils, das er in Chriſto beſitzt, freuen darf, wie ſich denn dieſe freudige Plerophorie bei Johannes mehrfach in dem Zeugniſſe ausſpricht, welches er begeiſtert von der Realität der Erſcheinung des Logos in Jeſu Chriſto ablegt (Ev. 1, 14. 16. 1 Br. 1, 1—3; vgl. V. 4; 4, 14). — In Bezug aber auf das Thun des Gläubigen äußert ſich ſodann das ewige Leben in der Bruderliebe. Denn in ihr iſt, wie Johannes (1 Br. 3, 14) bemerkt, dem Gläubigen das Bewußtſeyn davon gegeben, daß er vom Tode zum Leben übergegangen ſey. Durch die Bruderliebe nämlich bewährt ſich ja die Geburt aus Gott (5, 1) und das Lichtleben (2, 10 f.), durch welches ſich die Gemeinſchaft mit Gott vollziehet, und in welchem ſich das Charakteriſtiſche des ewigen Lebens ausſpricht.*) — Und hieraus folgt denn endlich für das unmittelbare Gefühl die beſeligende, zutrauensvolle Zuverſicht zu Gott (*παῤῥησία*). Denn wo wir aufrichtige und ungeheuchelte Bruderliebe in der That und Wahrheit ausüben (1 Br. 3, 18) und ſo unſer Lichtleben beweiſen, da kann unſer Herz uns nicht anſchuldigen und wir können uns nicht vorwerfen, Gottes Gebot übertreten zu haben. Darum haben wir dann auch vertrauensvolle Zuverſicht zu Gott (*παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*; vgl. V. 19—23).**) So vollendet ſich denn,

*) S. oben I. Th. S. 188—190.

**) Nach der Auslegung von Lücke (S. 240 und 250) wäre dieſe ſchwierige Stelle (3, 19—20) ſo zu verſtehen: „Daran (V. 16—18) erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit ſind. Und ſo (?) (wenn wir in der lebendigen Liebe die Bürgſchaft haben, aus der Wahrheit zu ſeyn) werden wir vor ihm (einſt im Gerichte (?)) unſere Herzen (Gewiſſen) beruhigen (?) (daß wir Freudigkeit zu ihm haben können). Denn, wenn das Gegentheil ſtatt findet, wenn unſer Gewiſſen uns des

wie ſich hierüber Johannes an einem anderen Orte (1 Br.

Mangels an echter Liebe anklagt, — ſo iſt Gott größer als unſer Herz und vor ſeiner Heiligkeit und Allwiſſenheit giebt es keine Beruhigung für das anklagende Gewiſſen." — Allein ſiegreich ſcheint dieſe Erklärung beſtritten von C. Fr. Aug. Fritzſche (de nonnullis Pauli ad Gal. epist. locis comm. III., wieder abgedr. in: Fritzschiorum opuscula academica. Lips. 1838. S. daſelbſt p. 233—238 not.). Fritzſche paraphraſirt die Stelle ſo: Hinc (quum alios vere diligamus v. 18) intelligimus, nos veram Christi doctrinam tenere, et Deum reveriti animos nostros flectemus (scil. ut veram Christi doctrinam tueamur (?)), quoniam si postulet nos animus noster (scil. quod veram Dei doctrinam non satis fideliter custodiverimus), quoniam maior est, inquam, Deus animo nostro et omnia scit (quoniam igitur tum Deus metuendus nobis est, cui nostra perfidia melius etiam quam nobis ipsis nota sit). — Da hier nicht der Ort iſt, uns weiter über dieſe Erklärung zu verbreiten, ſo ſey uns nur erlaubt, zu bemerken, daß es etwas hart ſcheinen will, wenn das Verb. πείθειν in dem von Fritzſche angenommenen Sinne ſo abſolut ſtünde ohne Objektsangabe, und daß die Beziehung von καὶ ἔμπρ. — καρδίας ἡμῶν auf das ἐκ τῆς ἀληθείας (V. 19) minder paſſend iſt, weil doch der Hauptbegriff in der aufrichtigen Liebe (V. 18) liegt, wie denn auch früher Fritzſche jene Worte auf dieſe Liebe bezogen hat. Es dünkt uns daher immer noch folgende einfache Erklärung vorzüglicher: Daran (daß wir aufrichtige Liebe ohne Schein und Heuchelei üben) werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit ſind, und wir werden voll Ehrfurcht vor Gott (ἔμπροσθεν αὐτοῦ) unſere Herzen überreden (uns feſt davon überzeugen), daß, wenn (ſchon) unſer Herz uns anſchuldigt (weil wir etwa eine nur ſcheinbare oder heuchleriſche Liebe ausüben), daß, ſage ich, Gott größer iſt als unſer Herz und Alles weiß (folglich auch unſere Heuchelei noch klarer durchſchaut als wir ſelbſt). — So würde V. 19 u. 20 einen Grund enthalten, warum der Chriſt ſtets aufrichtige Liebe üben müſſe. Denn können wir über das Gegentheil ſchon unſer eigenes Herz nicht täuſchen und es bei uns ſelbſt nicht verantworten, ſo kön-

4, 17 f.)*) erklärt, die Bruderliebe (ἡ ἀγάπη ἡ μεϑ' ἡμῶν), in welcher ſich die, die Gemeinſchaft mit Gott ſtiftende Gottesliebe (V. 16) bethätigt, dadurch, daß wir in dem Bewußtſeyn, ſchon in dieſer Welt in einem ähnlichen Verhältniſſe der Kindſchaft zu Gott wie der Gottesſohn zu ſtehen (ὅτι καϑὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ), das furchtloſeſte Vertrauen und volle Zuverſicht zu Gott für den Tag des Gerichts beſitzen. Denn die Liebe, die, weil wir durch ſie den Willen Gottes erfüllen, uns ein gutes Gewiſſen gewährt, ſchließt ja nothwendig alle Furcht, als das Bewußtſeyn der Strafwürdigkeit, aus. Allein nicht bloß in Bezug auf das künftige Gericht gewährt die freudige Zuverſicht zu Gott unſerem Herzen Ruhe und Frieden; ſondern die Realität derſelben beſteht darin, daß es die Gewähr in ſich trägt, Gott werde jedem Mangel, welchen etwa der Gläubige in dieſer Welt noch empfindet, abhelfen und die Bitten, die er dem himmliſchen Vater vorträgt, erhören (1 Joh. 5, 14). Denn durch die im Glauben mit Gott geſchloſſene Gemeinſchaft und durch den Wandel im Lichte hat ſich eine ſolche innere Einheit zwiſchen Gott und dem Gläubigen gebildet, daß der Wunſch und das geiſtige Verlangen des letzteren mit dem Willen des erſteren übereinſtimmt, weßhalb er denn gewiß iſt, daß Gott ihm das, was er bittet, verleihen werde (5, 15), weil der In-

---

nen wir es noch viel weniger vor dem allwiſſenden Gott, und müßten darum ſein Gericht fürchten. Wenn dagegen (V. 21. 22) unſer Herz uns nicht anſchuldigt, ſo haben wir Zuverſicht zu Gott und erfahren Segen von ihm, weil wir ſeinen Willen thun, welcher (V. 23) auf den Glauben an Chriſtum und auf die **Bruderliebe** gerichtet iſt.

*) S. über dieſe Stelle die Erörterung von **Lücke**.

halt ſeiner Bitte dem Willen Gottes gemäß iſt (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ V. 14). Nicht weſentlich verſchieden hiervon iſt es, wenn Johannes an jener anderen Stelle (3, 22) die Erhörung des Gebets des Gläubigen von der Ausübung des göttlichen Willens abhängig macht. Denn durch dieſe bekundet ſich ja eben die Einheit mit Gott bei dem Gläubigen, auf welche ſich ſeine παῤῥησία gründet.*) — Dieſen Begriff der παῤῥησία drückt übrigens Chriſtus ſelber bei Johannes mit durch das Wort des Friedens (εἰρήνη) aus, welchen er den Seinen verleihen werde (Ev. 14, 27; 16, 33). Denn der Friede ſchließt ja ebenfalls alle Furcht und Zaghaftigkeit aus. (Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, μηδὲ δειλιάτω. — Ἀλλὰ θαρσεῖτε.)

Der Segen der göttlichen Liebe, durch welchen den Gläubigen das ewige Leben verliehen wird, ſpricht ſich nun aber auch dadurch aus, daß ſie als die aus Gott Geborenen objektiv in das Verhältniß der Kindſchaft zu Gott treten (1 Joh. 3, 1. Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν! Vergl. V. 2). Kinder Gottes nämlich werden die Gläubigen durch ihre Gemeinſchaft mit Chriſto, dem Sohne Gottes. Denn indem ſie in demſelben, als dem Fleiſch gewordenen Logos, das ewige Leben, welches bei dem Vater war und welches ſich in Chriſto ſichtbarlich ihnen darſtellt (1 Joh. 1, 2; vergl. Ev. 1, 4), durch den Glauben in ſich aufgenommen haben, haben ſie ja dadurch zugleich Theil an dem ſubſtanziellen Weſen des Vaters nach ſeiner metaphyſiſchen Natur erlangt,

*) Dieſe Ausſprüche des Joh. über die Gebetserhörung ſind eben ſo zu beurtheilen, wie die Ausſprüche Chriſti vom Gebet im Namen des Herrn, welches immer ſeine Erhörung finden werde (Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 23. 24).

inſofern dieſe in dem ewigen Leben erkannt wird*), und erſcheinen ſomit als Solche, die aus Gott gezeugt ſind (Joh. 1, 13). Dadurch treten ſie denn auch allerdings im Verhältniſſe zu Gott in gewiſſer Beziehung auf eine Linie mit Chriſto, dem Gottesſohne ſelber, welcher ja, indem er Fleiſch und Blut annahm, ſich den Menſchen völlig gleich geſtellt hat und in Beziehung auf den himmliſchen Vater ſich zu ihnen verhält wie der Erſtgeborne unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Allein dennoch bleibt ein beſtimmter Unterſchied zwiſchen dem, welcher des Glaubens Anfänger und Vollender iſt, und den Gläubigen ſtehen, ſo daß Chriſtus immer in anderem Sinne Sohn Gottes iſt, als die Gläubigen Kinder Gottes ſind, und ihm der Ruhm, der Eingeborne vom Vater zu ſeyn, ungeſchmälert verbleibt. Schon darin iſt der Sohn Gottes größer als die Gläubigen, daß er ſie erwählet hat und nicht ſie ihn (Joh. 15, 16); daß alſo der Urſprung des Heils nicht in dem Willen der in der Finſterniß wandelnden Menſchheit lag, welche ſich ſelbſt nicht zu erlöſen vermochte, ſondern in der Liebe des Gottesſohnes, in der er den Rathſchluß der göttlichen Liebe zur Erlöſung der Welt ausführte und den Seinen, die im Verderben des Todes ſchmachteten, das Leben gab, welches urſprünglich in ihm ſelber war. Es verhält ſich aber das ewige Leben in den Gläubigen zu dem, welches in Chriſto iſt, nicht allein wie ein abgeleitetes zu dem urſprünglichen; ſondern es ſtellt ſich daſſelbe bei den Gläubigen auch thatſächlich als ein ſolches dar, welches ſtets durch die Anläufe des Böſen, der der Fürſt dieſer Welt iſt, bedrohet iſt und daher durch fortwährenden Kampf mit dieſem behauptet werden muß, während es bei dem der göttlichen Herrlichkeit theilhaftigen Got-

*) S. oben I. Th. S. 88 ff. 98.

tesſohne in vollkommener, nie durch die Sünde irgendwie getrübter Reinheit wohnt. Denn die Kinder Gottes, obwohl ſie durch Gott die Kraft haben, ſich in der Welt vor dem Böſen zu bewahren, ſollen doch nicht aus der Welt hinweggenommen und dem Einfluſſe des Böſen entzogen werden (1 Joh. 5, 18; vergl. Ev. 17, 15). Daher kann das Verhältniß der Kinder Gottes zu dem Vater mit dem des Sohnes Gottes nur verglichen werden, inſofern jene als noch in dieſer Welt befindlich an Vollkommenheit unter dem durch ſeine Erhöhung verherrlichten Gottesſohne ſtehen (*καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* 1 Joh. 4, 17). Eben deßhalb aber warten die Kinder Gottes noch auf eine künftige Offenbarung ihrer vollen Herrlichkeit, in Betreff deren ſie hier ſchon in dem dieſſeitigen Zuſtande des ewigen Lebens die Gewähr und das Bewußtſeyn haben, daß ſie in ihr Gotte ähnlich ſeyn werden, weil ſie ihn ſchauen werden wie er iſt (1 Joh. 3, 2; vgl. Joh. 17, 24. Röm. 8, 16. Kol. 3, 3. 4). So gehört denn zu der Seligkeit der Kinder Gottes in dieſer Welt noch die Hoffnung, daß die Gemeinſchaft mit Gott, die der Gläubige hier durch die Liebe geknüpft, in der er Gott nur uneigentlich ſchaut (1 Joh. 4, 12), ſich einſt zu der vollendeten Gemeinſchaft mit dem Vater in dem eigentlichen Schauen und unverhüllten Erkennen*), wie es dem Sohne zukommt, verklären werde (*Οἴδαμεν δὲ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ [τί ἐσόμεθα], ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν, καθώς ἐστι*); und ſo mag denn auch Johannes mit in das Wort des Apoſtels Paulus einſtimmen: wir ſind wohl ſelig, doch in Hoffnung (Röm. 8, 24)! Jedenfalls aber iſt es erfüllt, was Johannes verkündigt, daß

*) S. oben I. Th. S. 217 ff.

dazu der Sohn Gottes als der Lebens=Spender erſchienen ſey, damit er die Werke des Teufels zerſtörete (1 Br. 3, 8).

Zu der anderweitigen neuteſtamentlichen Lehre von der Heilsordnung verhält ſich die eben ausgeführte Lehre des Johannes ähnlich, wie die Vorſtellung dieſes Apoſtels von dem Weſen des Glaubens zu der dieſen Punkt betreffenden Vorſtellung der übrigen Organe des chriſtlichen Geiſtes.

Die Erklärungen Jeſu über das durch den Glauben zu erlangende chriſtliche Heil ſind ſo beſchaffen, daß auch in dieſer Beziehung ſeine Ausſprüche in den ſynoptiſchen Evangelien ihre Ergänzung und Vervollſtändigung durch die Aeußerungen in ſeinen von Johannes überlieferten Reden finden.

Bey den Synoptikern verkündigt Jeſus durchgehends das Reich Gottes, welches er als eine neue göttliche Ordnung der Dinge in die Welt hereinzuführen, beſtimmt ſey (Matth. 4, 17) und durch ſeine ganze Erſcheinung und ſein Wirken in der Kraft des heiligen Geiſtes in der That ſchon hereingeführt habe (Matth. 12, 28; vgl. 11, 5. — Luk. 17, 21). Der Zuſtand, in welchen die Menſchen in dieſem Reiche Gottes verſetzt werden ſollen, wird von dem Erlöſer im Gegenſatze zu dem Zuſtande des Verderbens (*ἀπώλεια*) außerhalb des göttlichen Reichs bald als ein Zuſtand der Errettung, oder des Heils (*σωτηρία, σώζεσθαι:* Matth. 10, 22; vgl. 24, 13; 18, 11 [Luk. 19, 10]. Luk. 8, 12), bald als ein Zuſtand des (ewigen) Lebens (*ζωή* [*αἰώνιος*]: Matth. 7, 14; 18, 8 [Mark. 9, 43. 45]; 19, 29; 25, 46. Mark. 10, 30 [Luk. 18, 30]) geſchildert. Dieſe beiden Ausdrücke verhalten ſich ſo zu einander, daß der erſte das chriſtliche Heil von ſeiner negativen Seite beſchreibt, inſofern es in der durch die Sündenvergebung (Matth. 9, 2 ff.

u. Parallelſt. Luk. 7, 47) vermittelten Befreiung von der Sünde und der Sündenſchuld beſteht; der andere aber von ſeiner poſitiven Seite, inſofern es dem Menſchen das Gefühl der vollkommenſten inneren Befriedigung und der Seligkeit gewährt. Die Bedingung, unter welche die Erlangung dieſes Heils geſtellt iſt, iſt von Seiten des Menſchen eine doppelte: 1) eine negative, die Sinnesänderung (μετάνοια, Matth. 4, 17. Mark. 1, 15), in welcher der Menſch ſeine Liebe und ſein Streben von der Welt und dem Ungöttlichen hinweg zu Gott und dem Heiligen hin wendet, und 2) eine poſitive, zu welcher die erſte ſich als Vorausſetzung verhält, der Glaube (πίστις Mark. 16, 16; vgl. 1, 15) in dem Sinne, in welchem er oben*) als der den ſynoptiſchen Aeußerungen Jeſu eigene nachgewieſen iſt. Aus dieſen Erklärungen des Herrn läßt ſich ſodann weiter über die Vermittelung des Heils durch den Glauben etwa Folgendes abnehmen. Mit dem Glauben, welcher eigentlich zunächſt nur als die innere aufrichtige Geſinnung des Vertrauens auf Chriſtum als den Meſſias aufgefaßt wird, iſt auf's engſte ein ihm entſprechendes Thun und Leben des Menſchen verbunden, welches nothwendig aus dem Glauben folgen muß, ohne daß es indeſſen ausdrücklich als ſchon mit in dem Begriffe des Glaubens gegeben dargeſtellt würde. So wird von Jeſus (Matth. 7, 21—23) gelehrt, daß nicht das bloße äußerliche Bekenntniß der hohen Würde Chriſti, ſondern die Bethätigung deſſelben durch die Vollführung des göttlichen Willens den Eintritt in's Himmelreich bedinge. Eben ſo wird auch Matth. 25, 31—46 die Erlangung des chriſtlichen Heils nicht unmittelbar vom Glauben, ſondern von den Thaten der Liebe abhängig gemacht. Vergl. noch

*) Vgl. S. 561 ff.

Matth. 6, 12. 14. 15; 18, 35; 19, 16 ff. Luk. 10, 25 ff. Es hat daher nicht der Glaube an ſich, ſondern inſofern er ſich im Leben des Menſchen wirkſam erweiſet, heilswirkende Kraft. Das Wort Gottes, welches im Glauben gehört wird, muß von dem Menſchen beherzigt und begriffen werden (συνιέναι) und muß Frucht bringen (καρποφορεῖν, Matth. 13, 23 u. Parallelſt.). Inſofern dann aber das chriſtliche Heil nur in der Gemeinſchaft des Reichs Gottes wirklich werden kann, iſt die Erlangung deſſelben auch mit an die Taufe, durch welche die weihende Aufnahme in dieſes Reich geſchieht, geknüpft (Mark. 16, 16). Mit den eigentlich jüdiſchen Meſſiaserwartungen, in welchen auch noch die Synoptiker befangen waren, hängt es dann aber zuſammen, daß das meſſianiſche Heil in der ζωὴ αἰώνιος als erſt mit der künftigen meſſianiſchen Weltperiode nach der Vollendung dieſer Zeit (συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου, Matth. 13, 40), wo das Reich Gottes in ſeiner Vollendung erſcheinen ſoll, eintretend von Jeſu verkündigt wird. So finden wir dieſes z. B. in den Stellen, wo den Jüngern Chriſti ein hundertfältiger Erſatz für das um des Erlöſers willen Aufgeopferte verheißen wird (Matth. 19, 28. 29), oder wo die meſſianiſche Seligkeit unter dem Bilde eines Freudenmahles in Geſellſchaft der Erzväter beſchrieben wird (Matth. 8, 11; 22, 2 ff.), oder wo als Aufenthaltsort der Frommen der Schooß Abrahams (Luk. 16, 22) oder das Paradies (Luk. 23, 43) genannt wird. Nach der Analogie ſolcher Stellen hat man denn auch wohl andere Reden Jeſu in dem Sinne der Referenten von dem jenſeitigen Heile zu deuten, welche vielleicht der Erlöſer ſelber ſchon auf ein dieſſeitiges Heil bezogen wiſſen wollte, als z. B. die Stellen Matth. 5, 3—12; 6, 19. 20; 18, 8 und Parallelſt. Luk. 10, 20. — Wenigſtens können dergleichen Ausſprüche als Ue-

bergang zu den betreffenden Aeußerungen Jeſu bei Johannes gelten.

In dem johanneiſchen Evangelium nämlich verkündigt Jeſus allerdings auch das Reich Gottes, als eine Anſtalt, in welcher objektiv das meſſianiſche Heil zur Erſcheinung komme (3, 3. 5; 18, 36), und beſchreibt den Zuſtand des Menſchen in demſelben ebenfalls durch den negativen Ausdruck der Errettung (σώζεσθαι 3, 17; 5, 34; 10, 9; 12, 47). Als die negative Bedingung dieſes Heils wird ebenfalls die vom Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit (vgl. 9, 41) ausgehende Sinnesänderung (μετάνοια) genannt, die zwar nicht dem Namen nach bei Johannes vorkommt, aber der Sache nach beſchrieben wird, wenn Jeſus von dem Menſchen fordert, daß er durch Waſſer und Geiſt von oben geboren werde (3, 3. 5 ff.). Allein bei Weitem mehr findet ſich in den johanneiſchen Reden Jeſu die poſitive Seite des chriſtlichen Heils in dem ſubjektiven Zuſtande des (ewigen) Lebens bei den einzelnen Menſchen hervorgehoben, als deſſen poſitive Bedingung überall der Glaube erſcheint. Aus dem oben*) entwickelten Begriffe vom Glauben, wie ihn Jeſus bei Johannes darſtellt, läßt ſich dann leicht die Vermittelung zwiſchen Glauben und (ewigem) Leben erkennen. Wenn nämlich der Glaube weſentlich als eine innere Vereinigung des Menſchen mit dem Erlöſer und als ein Eintreten in völlige Lebensgemeinſchaft mit ihm beſchrieben wird, ſo muß natürlich mit demſelben zugleich ſchon eine Theilnahme an dem (ewigen) Leben, welches in dem Gottesſohne iſt (5, 26; 6, 51), geſetzt ſeyn (5, 24; 6, 47. 56 f.). Hiermit ſtreitet es nicht, wenn das ewige Leben auch von der Erkenntniß Gottes und Chriſti abgeleitet wird (17, 3) — denn

*) S. dieſen §. S. 555 ff.

Erkennen und Glauben ſind ja Wechſelbegriffe, die ſich dergeſtalt unter einander gegenſeitig ergänzen, daß die eine und dieſelbe Wirkung gleicher Weiſe von beiden abgeleitet werden kann*) —; oder wenn Jeſus das Beobachten ſeiner Lehre und das Bleiben in ihr**), oder die Erfüllung des Gebotes der Liebe (13, 35; 15, 12) als die Bedingung ſeiner rechten Jüngerſchaft, und mithin auch des Heils, aufſtellt — denn alles dieſes iſt ja nicht bloß eine nothwendige Folge des Glaubens in dem beſtimmten Sinne, ſondern iſt ſchon in dem Glauben ſelber mit enthalten. Wir müſſen daher ſagen: nach den johanneiſchen Ausſprüchen Jeſu vermittelt ſich der Glaube gerade dadurch zum Leben, daß er ſich in der Erkenntniß, deren Gegenſtand Chriſtus als die leibhaftig erſchienene göttliche Wahrheit iſt, und in dem heiligen Wandel der Liebe, deſſen Gebot und Maaß wir in Chriſto erkennen, inſofern er in ſeinem geſammten Thun den Vater im Himmel offenbart, explicirt. — Nach dieſem Begriff vom Glauben und von deſſen Vermittelung zum ewigen Leben iſt es ganz folgerecht, wenn der Erlöſer dieſes letztere ſelber nun auch als ein ſolches Leben darſtellt, welches der Gläubige in und mit dem Glauben ſchon gewinnt und deſſen er alſo ſchon dieſſeits theilhaftig wird. So finden wir dieſes, um anderer minder klarer Ausſprüche zu geſchweigen, deutlich ausgeſagt in den Stellen: 5, 24, wo es heißt, daß der Gläubige das ewige Leben habe (ἔχει, vgl. 6, 47) und vom Tode zum Leben ſchon hindurchgedrungen ſey (μεταβέβηκεν); 6, 54. 57, wo Jeſus ſagt, daß wer ſein Fleiſch eſſe und ſein Blut trinke durch ihn das ewige Leben in ſich ſelbſt (vgl. V. 53: ἐν ἑαυτοῖς), alſo nicht als etwas nur Aeu-

*) S. oben II. Abſchn. §. 1. S. 565 f.
**) S. oben I. Abſchn. §. 2. S. 423 ff.

ßerliches, von Außen auf ihn Uebertragenes, beſitze — was doch nothwendig auf das ganze, auch das dieſſeitige, Leben des Gläubigen bezogen werden muß; 6, 35, wo bemerkt wird, daß wer das Brod des Lebens, welches Chriſtus iſt, durch den Glauben genieße, nicht hungern noch dürſten werde (vgl. 4, 14) — was doch Niemand leicht auf das künftige Leben beziehen wird; 11, 25, wo doch offenbar das durch Chriſtum zu gewinnende Leben als ein immerwährendes, das durch den Tod keineswegs unterbrochen werde, geſchildert wird; 8, 12: ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ, οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς —, wo der Beſitz des Lebenslichts kraft des Gegenſatzes zu dem Vorigen doch auch auf das dieſſeitige Leben des Gläubigen bezogen werden muß.*) Daß nun der Erlöſer dieſes ewige Leben ſich auch als auf das jenſeitige Seyn nach dem Tode er=

*) Wenn ganz neuerlich wieder behauptet worden iſt, daß die Formel ζωή und ζωὴ αἰώνιος im N. T. überall eigentlich von dem jenſeitigen Heile im meſſianiſchen Reiche und nicht bildlich von dem dieſſeitigen Heile des Chriſten geſagt ſey (*Jo. Ern. Rud. Kaeuffer*, de bibl. ζωῆς αἰωνίου notione. Dresd. MDCCCXXXVIII.), ſo ſcheint wenigſtens, inſofern dieſe Behauptung auch auf Johannes ausgedehnt wird (vgl. p. 102 — 163), ihr ein doppelter Fehler zu Grunde zu liegen. 1) Während bei Erklärung der fraglichen Formel ζωὴ (αἰώνιος) mit aller Strenge auf Beibehaltung des sensus literalis gedrungen wird, ſo wird derſelbe doch inkonſequenter Weiſe bei Erklärung der im Texte angeführten Stellen, in welchen das Leben des Gläubigen als ein gegenwärtiges beſchrieben wird, aufgegeben. 2) Indem gegen die uneigentliche Auffaſſung der fraglichen Formel der Grund hauptſächlich geltend gemacht wird, daß dieſelbe in ſolchem Sinne bei den Juden gar nicht vorkomme, wird, auch angenommen, daß jene Behauptung richtig ſey, doch dem originellen Geiſte und dem eigenthümlichen Heilsbegriffe des Chriſtenthums gar keine Rechnung getragen.

ſtreckend und in dieſem ſich vollendend gedacht haben werde, läßt ſich ſchon von ſelbſt erwarten, wenn es auch nicht ausdrücklich von ihm ausgeſprochen wäre. Die Hauptſtelle darüber findet ſich in dem vielgedeuteten Worte des Herrn Joh. 5, 21—29. Nachdem ſich hier Jeſus V. 21 als den dargeſtellt hat, der kraft der in ihm wohnenden göttlichen Lebensfülle (V. 26) die Menſchen zum Leben erwecke, zeigt er, wie er ſich in dieſer Eigenſchaft bethätige 1) in der Gegenwart durch die Beſeligung der geiſtig Todten (V. 24—26) und 2) in der Zukunft durch die von ihm zu vollziehende Auferweckung aller Todten am jüngſten Tage (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*), durch welche das Leben der gläubigen Frommen zu ſeiner Entwickelung und Vollendung gelangen werde (V. 27—29; vgl. 6, 39. 54; 11, 25).*) Dieſes künf-

*) S. Neander, Leben Jeſu S. 434 f.; vergl. Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 481 f. Dieſe Auffaſſung der Stelle, nach welcher ein Uebergehen von der geiſtigen Todtenerweckung zu der leiblichen am jüngſten Tage angenommen wird, gegenüber den anderen Erklärungen, nach denen entweder alles auf die geiſtige, oder alles auf die leibliche Erweckung bezogen wird, iſt heute von der Mehrzahl der Ausleger (Lücke, Tholuck, Olshauſen, de Wette) als die richtige erkannt. Der Widerſpruch gegen dieſe Deutung, welcher hauptſächlich darauf fußt, daß Jeſus, wenn er V. 24—26 in uneigentlichem Sinne geſprochen hätte, von den Juden gar nicht hätte verſtanden werden können (Meyer zu Joh. S. 72. *Kaeuffer* l. l. p. 118), verkennt gänzlich den Charakter der johanneiſchen Reden Jeſu. S. oben Einl. S. 60—63. Faſt naiv aber lautet es, wenn Käuffer a. a. O. ausruft: Ubinam quaeso homo philologus tale quid scriptori graeco imputare ausus est? — Als ob der Fleiſch gewordene Logos und die scriptores graeci überall nach einem und demſelben Maaße zu meſſen wären, und als ob es keine Hermeneutica sacra gäbe! — S. auch noch Krabbe, a. a. O. S. 362—364.

tige Heil des ewigen Lebens beſteht nun aber darin, daß die Gläubigen gleicher Verklärung mit Chriſto theilhaftig werden und ihn in der Herrlichkeit ſchauen, welche ihm als dem Logos zukam ſchon vor der Welt Gründung (Joh. 17, 24). Obſchon demnach das ewige Leben des Gläubigen auch als ein ſolches dargeſtellt wird, welches aus dieſer Zeit ſich ununterbrochen fortſetzt und entwickelt in dem jenſeitigen Seyn, ſo treten doch die hierauf ſich beziehenden Aeußerungen Jeſu gegen diejenigen, welche das dieſſeitige chriſtliche Heil ſchildern, bei Johannes, der im Bewußtſeyn des durch Chriſtum ſchon erlangten Lebens daſſelbe den Herrn auch am liebſten verkündigen läſſet, ſehr in den Hintergrund.*)

Dieſe verſchiedenartige Lehrweiſe des Herrn bei den Synoptikern und bei Johannes iſt denn auch in der Lehre von der Heilsordnung der Typus für die Vorſtellungsweiſe einerſeits des vulgären, andererſeits des gnoſtiſchen Urchriſtenthums geworden.

Diejenigen unter den Apoſteln, welche auf jenem erſteren chriſtlichen Standpunkte ſich befinden, verkündigen das Reich Gottes ebenfalls ſo, daß ſie das Heil (*σωτηρία*, AG. 2, 40; 4, 9. 10. 12; 14, 9; 16, 30. 31. Jak. 2, 14. 1 Petr. 1, 5. 9) oder das (ewige) Leben (AG. 3, 15; 13, 46. 48. Jak. 1, 12. 1 Petr. 3, 7) als den in demſelben zu erlangenden Segen ſchildern. Da nun, wo die Apoſtel das Amt haben, Solche, die noch in dem Verderben und in der Finſterniß ſchmachten, zum Heil und zum Lichte in dem Reiche Gottes zu bekehren, da wenden ſie ſich auch, wie dieſes der Natur der Sache angemeſſen iſt, vorzugsweiſe an das Schuldbewußtſeyn der Menſchen. Sie beſchreiben das Heil im Reiche Gottes mehr von ſeiner negativen Seite als ei-

*) S. Weizel, a. a. O. S. 628.

nen Zuſtand, in welchem der Menſch der Vergebung ſeiner Sünden verſichert ſey, und fordern als Bedingung der Theilnahme an demſelben die Sinnesänderung ($\mu\varepsilon\tau\acute{\alpha}\nu o\iota\alpha$) und praktiſche Bethätigung derſelben durch ein frommes Leben. So finden wir es zumeiſt in den Reden in der AG., als 2, 38 ff.; 3, 19; 5, 31; 20, 21; 26, 20; vgl. 1 Petr. 1, 14 ff.; 2, 1 ff. 11 ff. Jak. 1, 21 ff. Als die poſitive Bedingung des Heils gilt aber natürlich auch auf dieſem Standpunkte die Ueberzeugung, daß in der Perſon Jeſu von Nazareth der Meſſias und Stifter des Gottesreichs erſchienen ſey, oder der Glaube ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, AG. 8, 37; 10, 43; 13, 38. 39 u. a.). Denn dieſer Glaube iſt ja die Vorausſetzung, unter welcher allein die Sinnesänderung möglich iſt. Vermöge dieſes bloß hiſtoriſchen Begriffs vom Glauben muß eben ſo, wie nach der ſynoptiſchen Lehre Jeſu, eine anderweitige Vermittelung zwiſchen ihm und dem chriſtlichen Heile eintreten. Denn in dem Glauben an ſich iſt noch nicht einmal das eigentliche Lebensprincip des heiligen Geiſtes enthalten. Dieſes wird entweder erſt durch die Taufe, welche denen, die ſchon gläubig ſind, ertheilt wird (vergl. AG. 8, 37. 38), dem Menſchen verliehen (AG. 2, 38), oder bildet doch wenigſtens unabhängig vom Glauben die Vorausſetzung, unter welcher die Taufe und Aufnahme der Menſchen in die chriſtliche Gemeinſchaft ſtatt finden kann (AG. 10, 44 — 48). Die Vermittelung zwiſchen dem Glauben und dem chriſtlichem Heil lag aber in dem frommen Leben und Handeln des Menſchen, oder in den Werken ($\acute{\varepsilon}\varrho\gamma o\iota\varsigma$), welche ja nach jüdiſchen Religionsbegriffen die Bedingung des rechten Verhältniſſes zu Gott oder der Gerechtigkeit ($\delta\iota\varkappa\alpha\iota o\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) waren, die dann wiederum ihrerſeits die Bedingung des Heils ($\sigma\omega\tau\eta\varrho\acute{\iota}\alpha$) abgab. Dieſes lernen wir vorzüglich aus dem Briefe des Jakobus, in welchem der Apoſtel den Irr-

thum ſeiner Leſer, welche durch einen todten, thatenloſen Glauben das Heil ſich erwerben zu können wähnten (2, 14. 19), erinnert, daß der Glaube nur inſofern ein heilswirkender ſey, als er mit einem ſittlichen Thun, mit Werken, verbunden iſt und durch die Werke als ein wahrer Glaube ſich vollendet (2, 21. 22: *Βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ὁ πίστις ἐτελειώθη*. V. 24: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*. Vgl. 1, 3). Vorzüglich aber wird die Bruderliebe als dasjenige ſittliche Handeln empfohlen, welches aus dem Glauben fließen müſſe (Jak. 1, 27 bis 2, 10. 1 Petr. 1, 22; 4, 8 u. a.; vgl. überhaupt 2 Petr. 1, 5—8). Die gedrückten und leidensvollen Verhältniſſe, in welchen die erſten Chriſtengemeinden ſich zum Theil befanden, gaben den Apoſteln auch häufig Veranlaſſung, darauf aufmerkſam zu machen, wie gerade durch Leiden der Glaube ſich bewähren müſſe, und wie daher die Ausdauer und die Geduld (*ὑπομονή*), die der Chriſt beweiſe, ein ſittliches Handeln ſchaffe und ſo ein Moment mit werde, wodurch der Glaube ſich zum Leben und zum Heil vermittele (Jak. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6. 7; vgl. Röm. 5, 4). — Abgeſehen übrigens von dem Heile, inſofern es in dem Bewußtſeyn der durch den Glauben an Chriſtum erlangten Sündenvergebung ſchon hier empfunden wird, kommt auch nach dem gemeinen Glauben des Urchriſtenthums das ewige Leben in ſeiner vollkommenen Geſtalt erſt in der künftigen Zeit mit dem Eintritt des vollendeten idealen Gottesreichs zur Erſcheinung. Das ſind die *καιροὶ ἀναψύξεως*, welche nach der Verheißung des Petrus Gott über die Gläubigen hereinführen wird (AG. 3, 20). Ebenſo verweiſet Jakobus die Gläubigen noch auf ein künftiges Heil, wenn er den durch Leiden Geprüften und in ihnen Bewährten die Krone des Le-

bens verheißet, welche Gott als Preis der Liebe zu ihm feſtgeſetzt habe (1, 12). Und Petrus, der Apoſtel der Hoffnung, preiſet ja darum vorzüglich die Gläubigen glücklich, daß ſie in ihrem Glauben ſchon jetzt das Heil genöſſen, das ſie einſt in der letzten Zeit (*ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*), wo ſie Chriſtum, den ſie jetzt nicht ſehen, ſchauen ſollten (*ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δὲ, ἀγαλλιᾶσθε*), als Ziel des Glaubens (*τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν*) offenbar werden würde (1, 5. 8. 9).

Die Repräſentanten der gnoſtiſchen Richtung des Urchriſtenthums, die ſich an die johanneiſche Lehre Jeſu von der Heilsordnung anſchließen, ſind Johannes und Paulus mit dem Verfaſſer des Br. an die Hebr. Da aus der obigen Darſtellung der Lehre des erſteren Apoſtels deren Verhältniß zur Lehre Jeſu ſelber ſchon von ſelbſt klar iſt, ſo bleibt uns hier nur die Betrachtung der pauliniſchen Lehre und die Beſtimmung vom Verhältniſſe derſelben beſonders zur johanneiſchen übrig. Die Eigenthümlichkeit der pauliniſchen Vorſtellungen über den betreffenden Punkt beruhet einestheils, den Apoſteln des gemeinen chriſtlichen Glaubens gegenüber, in ſeiner Auffaſſung vom Begriff des Glaubens, worin Paulus mit Johannes übereinkommt; anderntheils, dem Johannes gegenüber, in dem Umſtande, daß er ſeine chriſtliche Heilslehre durchaus im Gegenſatze zu den altteſtamentlichen Vorſtellungen, namentlich zu der Vorſtellung von der heilswirkenden Kraft der Geſetzeswerke ausgebildet hat, während ſich bei Johannes keine ſolche Bezugnahme findet.

Paulus geht bei ſeiner Heilslehre von der jüdiſchen Vorſtellung aus, daß die Gerechtigkeit des Menſchen vor Gott (*δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*) die Bedingung des Heils (*σωτηρία*) ſey. Vergl. Röm. 1, 16. 17: *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν* (*τὸ εὐαγγ.*) *εἰς σωτη-*

ρίαν —· δικαιοσύνη γὰρ — ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Dieſe Gerechtigkeit vor Gott erwirbt ſich aber der Menſch nicht etwa, wie die Juden meinten, durch Erfüllung des Geſetzes oder durch Geſetzeswerke (ἔργα νόμου. S. Röm. 3, 20; 4, 2. Gal. 3, 21). Denn da das Geſetz von dem natürlichen Menſchen wegen der Uebermacht des Fleiſches über den Geiſt nicht erfüllt wird (Röm. 7, 7 ff.; vgl. 2, 17 ff.; 3, 9 ff.), ſo kann es nur die Erkenntniß der Sünde bewirken (3, 20), indem der Menſch, wenn er die Forderungen des Geſetzes mit ſeinem Wandel vergleicht, gar bald zu ſeiner tiefſten Beſchämung gewahr wird, wie wenig er in dieſem jenen entſpreche (Röm. 7, 17—24). Es iſt vielmehr der Glaube (πίστις) die einzige Bedingung der Gerechtigkeit und alſo auch des darin begründeten Heils (Röm. 3, 28; vgl. V. 21; 1, 16. 17: πάντι τῷ πιστεύοντι — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Gal. 2, 16). — Die Vermittelung nun zwiſchen dem Glauben und der Gerechtigkeit wird aus dem Begriffe des erſteren erkannt. In dem pauliniſchen Begriffe des Glaubens iſt nämlich hauptſächlich ein doppeltes Moment enthalten. Es iſt 1) der Glaube mehr etwas Paſſives, das unerſchütterliche Vertrauen auf die in Jeſu Chriſto erſchienene Sünden vergebende Gnade Gottes (2 Kor. 5, 19). Von dieſer Seite bezieht ſich der Glaube vorzugsweiſe auf den Verſöhnungstod Jeſu. Sodann iſt er aber 2) auch etwas Aktives, ſofern er durch den Geiſt Chriſti, den er dem Menſchen mittheilt, ein neues Lebensprincip enthält. Von dieſer Seite beziehet er ſich vorzugsweiſe auf die Auferſtehung, oder überhaupt die Erhöhung Chriſti.*) Vermöge jener erſten mehr paſſiven Eigenſchaft iſt nun der Glaube der rechtfertigende, indem durch ihn der Menſch die objektiv

---

*) S. oben S. 583 f.

in Chriſto erſchienene Gnade Gottes ſich aneignet und um ſeinetwillen der Sünder als ein Gerechter (δίκαιος) von Gott angenommen und behandelt, alſo von der Strafe ſeiner Sünden befreit und aus dem Verderben (ἀπώλεια) errettet wird (Röm. 3, 25. 26. 2 Kor. 5, 21). Somit iſt denn das, was den Glauben mit der Gerechtigkeit und dem dadurch bedingten Heile vermittelt, nicht irgend ein Thun von Seiten des Menſchen (nicht ein ἔργον überhaupt), alſo auch nicht irgend ein Geſetzeswerk, ſondern allein die überſchwengliche barmherzige Gnade Gottes gegen den Sünder. Darum hebt Paulus es beſonders hervor, daß der Menſch nicht durch irgend ein Verdienſt von ſeiner Seite, ſondern geſchenksweiſe (δωρεάν) durch die reine Gnade Gottes das Heil erlange (Röm. 3, 24), wie denn auch Abraham, ſchon ehe es ein Geſetz gab, bloß um ſeines Glaubens willen ohne irgend ein ἔργον, das er verrichtet hatte, durch Gottes Gnade gerechtfertigt ward (Röm. K. 4). Dieſer göttlichen barmherzigen Gnade, nicht aber ſeinem eigenen Ringen und Streben, hat daher der Menſch alles Heil zu danken (Röm. 9, 16), und die durch den Glauben bedingte Gerechtigkeit vor Gott erſcheint auch als eine von Gott erwirkte, als eine göttliche Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ), im Gegenſatze zu der eigenen oder ſelbſtverdienten Gerechtigkeit (ἰδία δικ.) des Menſchen (Röm. 10, 3; vergl. 1, 17; 3, 21. 22). Auf dieſe Weiſe ſcheidet ſich die pauliniſche Heilslehre ſtreng von der judenchriſtlichen, welche die Werke, durch die ſich der Glaube vollendet, als das darſtellt, wodurch die Gerechtigkeit vor Gott ſich vermittele, und welche ihren ſchärfſten Ausdruck in dem Briefe des Jakobus gefunden hat.*) — In=

*) Hieraus erhellet, was über die vielbeſprochene Differenz in Betreff der Lehre von der Rechtfertigung zwiſchen Paulus und

dem nun ſo durch die Rechtfertigung von Seiten Gottes der Menſch das göttliche Wohlgefallen erlangt hat, ſo daß die

---

Jakobus zu urtheilen ſey. (Die Literatur hierüber ſ. bei *Theile*, comm. in ep. Jac. p. 145 sqq.) Im praktiſchen Reſultat ihrer Lehre ſtimmen nämlich beide Apoſtel vollkommen überein. Paulus, der ſich ja den Glauben ebenfalls weſentlich als ein Lebensprincip des Chriſten vorſtellt, mit welchem die Werke, das ſittliche Handeln, nothwendig verbunden ſeyn müſſen, würde eben ſo wenig die Rechtfertigung von einem todten Glauben ableiten können, als es ſich mit dem in ſeinen Vorſtellungen vom Glauben ausgeſprochenen chriſtlichen Bewußtſeyn des Jakobus vereinigen ließe, wenn er ſolchen Werken, die nicht aus dem Glauben gefloſſen wären (οἷς ἡ πίστις μὴ συνήργει), irgend eine Heilskraft hätte vindiciren wollen. Inſofern ſind diejenigen im Rechte, welche eine reale Differenz zwiſchen beiden Apoſteln in Abrede ſtellen. Vergl. beſonders: *Knapp*, Scripta var. arg. p. 413 sqq. und Neander, Kl. Gelegenheitsſchr. 1 ff. und: Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 449 ff. — Dagegen iſt allerdings in Betreff der Art und Weiſe, wie beide Apoſtel die Rechtfertigung aus dem Glauben hervorgehen laſſen, ein Unterſchied zwiſchen ihnen anzuerkennen. Nach Jakobus nämlich ſind die Werke, durch die erſt der Glaube ſich vollendet und das wird, was er ſeyn ſoll, in dem Begriffe des Glaubens dergeſtalt das Weſentliche, daß er erſt um ihretwillen rechtfertigend wird (ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος 2, 24; vgl. V. 21) und ohne ſie der Glaube keine rechtfertigende Kraft beſitzt (καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον V. 24). Bei Paulus aber iſt mit dem Glauben nur ein Verhältniß zwiſchen dem glaubenden Subjekte und Gott in Chriſto urſprünglich geſetzt, welches nicht erſt durch irgend ein von dem Gläubigen zu forderndes ſittliches Handeln (ἔργον) bedingt iſt. Es iſt daher auch die Rechtfertigung zugleich mit dem Glauben gegeben und mit ihm zumal bei dem Menſchen vorhanden; die Werke oder das ſittlich vollkommene Leben ſind erſt die nothwendige Folge der durch den Glauben vollzogenen Rechtfertigung. (S. das gleich Folgende.) Während daher bei Paulus die Rechtfertigung zwiſchen dem Glauben und den Werken in der Mitte ſteht, ſtehen dagegen bei Jakobus

Kluft, welche durch die Sünde zwiſchen ihm und Gott be= feſtigt war, ausgefüllt und durch Chriſtum Verſöhnung zwi= ſchen Gott und der Menſchheit geſtiftet iſt, vermag es der Menſch, ſeinen Glauben auch nach der andern thätigen Seite deſſelben in Wirkſamkeit treten zu laſſen. Die Möglichkeit hierzu iſt darin begründet, daß in und mit dem Glauben der Geiſt, der heilige Geiſt oder Geiſt Chriſti, dem Men= ſchen verliehen iſt, welcher den Glauben beſeelt und das Le= bensprincip in ihm bildet. Zur Wirklichkeit aber wird dieſe Möglichkeit, indem von Seiten des Menſchen die freie Liebe zu dem Glauben hinzutritt, welche nicht nur durch den Glau= ben geweckt und hervorgerufen wird, inſofern dieſer vermit= telſt des in ihm wohnenden heiligen Geiſtes dem Menſchen zum Bewußtſeyn der göttlichen Liebe verhilft, die ſich in der Erlöſung durch Chriſtum erweiſet (Röm. 5, 5), ſo daß der Gläubige ſich zu einer verhältnißmäßigen Gegenliebe gegen Gott aufgefordert fühlen muß; ſondern auch die Energie des Glaubens ſelber iſt und ihn erſt zu einem lebendigen und wirkſamen Glauben macht (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6). Die Liebe iſt daher auch bei Paulus eben ſo wie bei Johannes eins mit dem thätigen Glauben. Dawider ſtreitet es nicht, wenn Paulus bisweilen die Liebe von dem Glauben trennt, wie 1 Kor. 13, 2 (*ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, — ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω*) und V.

---

die Werke in der Mitte zwiſchen dem Glauben und der Rechtfer= tigung. Und inſofern haben allerdings diejenigen Recht, wel= che, wie de Wette (Studd. u. Kritt. 1830. 2 H.), Uſteri (a. a. O. S. 153—155) u. A. auf einer Differenz zwiſchen der bei= derſeitigen apoſtoliſchen Lehre beſtehen. S. Kern, a. a. O. S. 38—51 und die Bemerkungen des Verf. in der Encyklop. von Erſch und Gruber, 2 Sect. XIV. unter d. W. Jacobus S. 39—41.

13, wo die Liebe als das Größeſte im Vergleich mit dem Glauben und der Hoffnung geprieſen wird. Denn dieſe Trennung beziehet ſich nicht auf die reale Erſcheinung des Glaubens und der Liebe in dem geiſtigen Leben der Menſchen, in welchem vielmehr beide eins ſind, ſondern nur auf die idealen Momente des Begriffes von beiden. Und das Größeſte iſt die Liebe im Vergleich mit dem Glauben und der Hoffnung allerdings, weil ſie in jeder Weiſe unaufhörlich iſt, dieſe aber nicht (V. 8).*) — Wie nun bei Johannes der Glaube, inſofern er ſich durch die Liebe bethätigt, vermöge des Geiſtes, der als Lebensprincip in ihm waltet, ſich hauptſächlich in der Erkenntniß der Wahrheit und in dem Thun der Gerechtigkeit explicirt, welche in der Form der Bruderliebe vorzüglich erſcheint: ſo läßt ſich eine ähnliche Vorſtellung auch bei dem Apoſtel Paulus nachweiſen. Wie nach Johannes Chriſtus die Wahrheit iſt, ſo lehrt auch Paulus, daß in Chriſto verborgen ſeyen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (Kol. 2, 3). Indem nun der Gläubige ſich an dieſen Schatz der Weisheit in Chriſto in ſeiner Liebe hingiebt, erkennt er durch das Princip des Geiſtes, welcher alle Dinge und die Tiefen der Gottheit durchforſcht, das göttliche Geheimniß, das in der Erlöſung durch Chriſtum beruhet (Kol. 2, 2: *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ, καὶ εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ — καὶ τοῦ Χριστοῦ.* 1 Kor. 2, 10—13). Dieſe Erkenntniß der Gläubigen ſtellt Paulus als Etwas dar, das ſich naturgemäß aus ihrem Glauben entwickeln müſſe, wenn er ihnen eröffnet, wie er darum zu

*) S. Dähne, paul. Lehrbegr. S. 133 f. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 398 f. 405. Uſteri, a. a. O. S. 247.

Gott für ſie flehe (Eph. 1, 17 ff. Kol. 1, 9). — Die Erkenntniß Chriſti in dem Gläubigen muß aber auch nothwendig durch die Kraft der Liebe zu einem entſprechenden Thun fortſchreiten, welches aus dem Glauben ſich entwickelt und in dem Inhalt des Glaubens ſein Ziel und ſein Maaß ſich vorgeſchrieben findet. Inſofern nun der Glaube ſich auf den Verſöhnungstod Chriſti beziehet, erkennet der Gläubige in demſelben ein Vorbild für ſich, das ihn verpflichtet, der Sünde abzuſterben. Inſofern aber Chriſtus, der Gegenſtand des Glaubens auch auferſtanden iſt zu einem neuen Leben, iſt er für den Gläubigen Vorbild auch des neuen Lebens der Gerechtigkeit und Heiligkeit, das er führen ſoll (Röm. 6, 3 ff.). So ergiebt ſich der Gläubige aus dem früheren Dienſte der Sünde dem Herrn als Diener (δοῦλος) der Gerechtigkeit und die Erleuchtung (φωτισμός) entwickelt ſich zur Heiligung (ἁγιασμός Röm. 6, 19. 22. 1 Theſſ. 4. 3). Indem auf dieſe Weiſe der Gläubige alles was ſündig an ihm iſt, meidet und ſein eigenes Ich aufgiebt, um in inniger Gemeinſchaft mit dem Erlöſer zu leben, geht eine Erneuerung ſeines ganzen Weſens durch den heiligen Geiſt (ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου Tit. 3, 5) vor ſich, durch welche ein völlig neues Leben (καινότης ζωῆς Röm. 6, 4) entſteht. Dieſe Erneuerung (ἀνακαινοῦσθαι 2 Kor. 4, 16. Kol. 3, 10; ἀνανεοῦσθαι Eph. 4, 23) ſtellt Paulus bildlich als ein Ausziehen des alten Menſchen (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος Eph. 4, 22. Kol. 3, 9) und ein Anziehen des neuen (ὁ καινὸς [νέος] ἄνθρ. Kol. 3, 9) dar. Inſofern hierdurch der Menſch geiſtig ein neues Geſchöpf (καινὴ κτίσις 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15) wird, bezeichnet Paulus den Akt, wodurch er dieſes wird, als eine Wiedergeburt (παλιγγενεσία Tit. 3, 5). Die Grundform nun, in welcher dieſes neue Leben in Chriſto bei dem Gläubigen

ſich ausſpricht, iſt, ähnlich wie bei Johannes, die Liebe, näher die Bruderliebe, welche daher als des Geſetzes Erfüllung (Röm. 13, 10) und als das Band der Vollkommenheit (σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3, 14) geprieſen wird, indem aus ihr alle übrigen chriſtlichen Tugenden fließen.*) So iſt denn auch nach Paulus die Liebe wie der Grund, ſo auch das Weſen und das Ziel alles Lebens in Gott. — Der Zuſtand nun, welcher als Reſultat aus dem Glauben, in welchem ſich der Menſch in Liebe dem Zuge des Geiſtes hingiebt, hervorgeht und durch die Wiedergeburt begründet wird, iſt nach Paulus — objektiv betrachtet — mit Beziehung auf die Aufhebung der Sünde und des durch dieſe bedingten geiſtigen Elends die Erlöſung (ἀπολύτρωσις); mit Beziehung aber auf das neu geſtiftete Verhältniß zu Gott die Kindſchaft (υἱοθεσία) Gottes (ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ Röm. 8, 14), ein Ausdruck, der den johanneiſchen Begriff der Gemeinſchaft mit Gott mit in ſich ſchließt. Subjektiv betrachtet dagegen, inſofern er in das Bewußtſeyn des Einzelnen tritt, wird dieſer Zuſtand im Gegenſatze zu dem Zuſtande des Todes, welcher als der Sünden Sold (Röm. 6, 23) durch Adam über die Menſchheit hereingeführt iſt, als das Leben oder das ewige Leben (Röm. 6, 22. 23) bezeichnet, welches durch Chriſtum vermittelſt der rechtfertigenden göttlichen Gnade der Menſchheit erworben iſt (Röm. 5, 12—21). Näher explicirt ſich dann dieſes ewige Leben in der Kindſchaft mit Gott für die Erkenntniß in der Gewißheit, mit welcher der Geiſt, den der Gläubige empfangen hat, ihm ſein Heil in der Verſöhnung mit Gott und der Gemeinſchaft mit ihm verbürgt und ſie bezeugt (Röm.

*) S. Neander, a. a. O. S. 405—410.

8, 16. 17), weßhalb der Geiſt auch das Unterpfand (ἀῤῥαβών) des chriſtlichen Erbes genannt wird (Eph. 1, 13; vgl. 2 Kor. 1, 22; 5, 5).*) Für das Gefühl zeigt es ſich in Bezug auf den gegenwärtigen, dieſſeitigen Zuſtand der Gläubigen in dem Frieden (εἰρήνη), in welchem der Menſch mit freudiger Zuverſicht (vgl. das johanneiſche παῤῥησία) ſich der Verſöhnung mit Gott bewußt iſt, und im Geiſte der kindlichen Liebe, fern vom Geiſte der Knechtſchaft (Röm. 8, 15), Zugang zu ſeinem himmliſchen Vater hat (Röm. 5, 1; vergl. 8, 31 ff.). In Bezug aber auf den künftigen, jenſeitigen Zuſtand der Gläubigen ſtellt ſich das Leben als Hoffnung (ἐλπίς) dar, in welcher der Chriſt ſich tröſtet, daß er einſt aus dem unvollkommenen Zuſtande der Nichtigkeit und Vergänglichkeit, in welchem die Erlöſeten annoch mit der geſammten Kreatur leiden und ſeufzen (Röm. 8, 19—23), befreit werden und dann in der einſtigen überſchwenglichen Herrlichkeit, welche den Chriſten als Kindern Gottes zum ewigen Erbe (κληρονομία) von Gott geſetzt iſt (Röm. 8, 17, 18), von dem Glauben, das ihm hienieden nur beſchieden war, zu dem Schauen ſich erheben wird (1 Kor. 13, 9—13).**) So erſcheint denn das chriſtliche Heil als vollendet, indem ſich die σωτηρία, welche in ihrer Vermittelung durch die Rechtfertigung (δικαίωσις) zunächſt durch die paſſive Seite des Glaubens bedingt iſt, zu der Kindſchaft mit Gott und dem ewigen Leben durch die aktive Seite des Glaubens fortbeſtimmt und entwickelt.

Im Briefe an die Hebräer, welcher hauptſächlich damit ſich beſchäftigt, die vorbildliche ſymboliſche Bedeutung des

---

*) S. Dähne, a. a. O. §. 12. Not. 13.

**) S. Uſteri, a. a. O. S. 193—196. Neander, a. a. O. II. S. 401 f. 404.

altteſtamentlichen Opfer- und Prieſtercultus für das N. T. aufzuzeigen, finden wir kaum irgend welche beſtimmtere Andeutungen über die chriſtliche Heilslehre. Es wird im Allgemeinen der Glaube in dem dieſem Briefe eigenthümlichen Sinne*) als die Bedingung dargeſtellt, unter welcher allein die göttlichen Heilsverheißungen an den Empfängern derſelben erfüllt werden könnten (Hebr. 4, 2). Dieſes Heil iſt vermittelt durch die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), welche zunächſt durch den Glauben bewirkt wird (10, 33—11, 40; vgl. beſonders 10, 38; 11, 7), und wird vorzüglich gern unter dem Bilde der Sabbathsruhe (*κατάπαυσις*) vorgeſtellt, zu welcher der Glaube verhelfe, von welcher aber der Unglaube ausſchließe (3, 15—4, 13).**)

Auch in der Apokalypſe, welche in prophetiſchen Viſionen und ſymboliſchen Bildern die zukünftige Geſtaltung und Vollendung des göttlichen Reichs ſchildert, war für eine Heilslehre im Einzelnen kein Raum gelaſſen.***) Der Glaube und die Liebe (*πίστις* und *ἀγάπη*) werden zwar hie und da als chriſtliche Tugenden erwähnt (2, 4. 13. 19; 13, 10; 14, 12); aber nie erſcheint das eine oder das andere als chriſtliche Kardinaltugend, ſondern in der Regel als ſubſumirt unter den chriſtlichen Werken (*ἔργοις*) und neben anderen chriſtlichen Tugenden, vorzüglich der Ausdauer im Leiden (*ὑπομονὴ, κόπος*), welche dem eigenthümlichen Zwecke des Buchs gemäß vorzüglich gerühmt wird (2, 2. 9 und in den übrigen der ſieben Sendſchreiben an die Gemeinden; 14, 12 u. a.). Daher wird neben dem Beobachten des Wor-

---

*) S. oben S. 552 f.

**) S. zu dem Ganzen v. Cölln, Bibl. Theol. II. §. 224.

***) S. Lücke, Verſ. einer vollſt. Einl. in der Offenb. Joh. S. 375.

tes des Herrn (τηρεῖν τὸν λόγον Ἰησ. Χρ. 3, 8. 10; 12, 17; 14, 12; 22, 14) das Ueberwinden (νικᾶν) der Leiden und Trübſale als das vorzüglichſte Verdienſt der Chriſten geprieſen, welches die Verheißung des Heils und der Seligkeit hat (2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; 21, 7; vgl. 14, 13). Dieſe Seligkeit ſelbſt wird unter den mannigfachſten, zum Theil ſehr ſinnlichen, Bildern und ſymboliſchen Bezeichnungen (vgl. z. B. 2, 17; 7, 16 f.; 21, 4 bis 6) dargeſtellt, aber nirgends als etwas Gegenwärtiges, Geiſtiges, ſondern immer als Etwas in der Zukunft erſt durch den Kampf mit den böſen Mächten zu Erringendes und als etwas Aeußerliches.*)

§. 2.

Diejenigen, welche durch den Unglauben ſich ſelber von dem Heile in Chriſto ausſchließen, verfallen dem Gerichte, welches theils ſchon ein gegenwärtiges iſt, theils erſt künftig bei der Wiederkunft des Menſchenſohnes ſtatt finden wird.

Die von Gott durch Chriſtum geſtiftete Verſöhnungsanſtalt, deren Heil der Menſch durch den Glauben ſich aneignen ſoll, iſt nicht etwa nur für einen Theil der Menſchheit beſtimmt; ſondern es bezieht ſich der göttliche Rathſchluß der Erlöſung auf die geſammte Menſchheit. Dieſes hebt Johannes, nicht zwar im Gegenſatze zu partikulariſtiſchen jüdiſchen Anſichten, die er zu bekämpfen gehabt hätte — wie wir dieſes meiſt bei dem Apoſtel Paulus finden —, ſondern um dadurch die in Chriſto ſich offenbarende Liebe Gottes in einem um ſo höheren Lichte zu zeigen, beſonders hervor 1 Br. 2, 2: καὶ αὐτὸς (Ἰησ. Χρ.) ἱλασμός ἐστι —

*) S. Lücke, a. a. O. S. 384 f.

περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*) Vgl. den Ausſpruch des Herrn Joh. 3, 16. Hiermit ſtehet es keineswegs in Widerſpruch, wenn Jeſus bemerkt, es könne Niemand zu ihm kommen, wofern er nicht vom Vater gezogen werde (Joh. 6, 44; vgl. V. 37—65).**) Denn da dieſer Zug des Vaters in den Gläubigen durch die Gottgelahrtheit (V. 45) vermittelt wird, welche in dem von Gott dem Menſchen urſprünglich eingepflanzten Worte der Wahrheit und dem damit gegebenen Geiſte beſteht, ſo iſt allerdings derſelbe die Vorausſetzung des Glaubens an Chriſtum, der aber nur bei denen zu Stande kommen kann, welche dieſen göttlichen Zug als ſolchen empfinden, oder welche aus Gott ſind (Joh. 8, 47; vgl. 5, 38. 42)***). — Daß aber bei dem Apoſtel Paulus mit der

---

*) Daß hier der Ausdruck ὅλος ὁ κόσμος eben ſo wie das pauliniſche Ἰουδαῖοί τε καὶ Ἕλληνες die Geſammtheit der Menſchen bezeichnen müſſe, ergiebt ſich klar aus dem Zuſammenhange jener Worte: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ (ἁμαρτιῶν) μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Da nämlich der hier angedeutete Gegenſatz kein anderer ſeyn kann als der zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten, ſo muß der Ausdruck: ὅλος ὁ κόσμος nothwendig die ganze Welt, inſofern ſie aus dieſen beiden Theilen, Chriſten und Nichtchriſten beſteht, umfaſſen. Wenn nun auch hier die Chriſten als mit zu dem κόσμος gehörig dargeſtellt werden, ſo widerſpricht das nicht dem ſonſtigen Gebrauche von κόσμος, nach welchem es den Inbegriff der außerhalb des Reichs Gottes befindlichen Menſchheit bedeutet (wie in der Formel σωτὴρ τοῦ κόσμου 1 Joh. 4, 14. Joh. 4, 42; oder Joh. 1, 29) und einen Gegenſatz zu den Chriſten als den aus Gott Geborenen bildet (1 Joh. 5, 18, wo ὅλος ὁ κόσμος den ἐκ τοῦ θεοῦ οὖσιν entgegengeſetzt iſt). Denn inſofern die Chriſten, wie dieſes an unſ. St. geſagt wird, noch mit Sünden behaftet ſind, ſind ſie noch nicht aus Gott und gehören darum allerdings mit zu dem κόσμος.

**) Ueber den ähnlichen Ausſpruch Jeſu Joh. 5, 21 f. weiter unten.

***) S. oben S. 580. Note **).

Behauptung von der Beſtimmung der durch Chriſtum geſtifteten heilvollen Erlöſungsanſtalt für alle Menſchen (Tit. 2, 11. 1 Tim. 2, 4) die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl (ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις Röm. 9, 11; vgl. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 5) ſtreite, ließe ſich nur behaupten, wenn man irriger Weiſe darauf beſtehen wollte, daß die Hauptſtelle hierüber (Röm. Kap. 9—11) von einer unbedingten Prädeſtination, durch die der eine Theil der Menſchheit zum Heil, der andere zur Verdammniß von Gott vorherbeſtimmt ſey, ausgelegt werden müßte. Allein wenn man berückſichtigt, wie an jener Stelle Paulus einerſeits das jüdiſche Vorurtheil von der Verdienſtlichkeit der Werke durch die Hervorhebung der göttlichen freien Gnade, welche allein der Grund aller Seligkeit des Menſchen iſt, beſtreitet, andererſeits im Gegenſatze zu dem jüdiſchen Partikularismus, nach welchem das theokratiſche Volk als die Geſammtheit der leiblichen Nachkommen Abrahams vor allen anderen von Gott zum Heil erkoren ſeyn ſollte, lehrt, daß nur die geiſtigen Nachkommen des Erzvaters, die durch den Glauben ſich ſelber in das rechte Verhältniß zu Gott ſetzten, ſich einer Erwählung zur Seligkeit von Seiten Gottes rühmen dürften, ſo verſchwindet jeder Schein des angedeuteten Widerſpruchs. Es löſet ſich derſelbe auf in den allgemeinen Gegenſatz von der göttlichen Allmacht und Fürſehung und von der menſchlichen Freiheit. Nach Gottes gnädigem Rathſchluß ſollen wirklich alle Menſchen das Heil erlangen; aber ein Theil derſelben erfüllt die Bedingung des Glaubens nicht, an die es gebunden iſt, ſo daß ſich an ihnen die göttliche Gnade, die das Heil Allen verleihen will, nicht verherrlichen kann. Da nun die Ordnung, in welcher ſich dieſes geſchichtlich vollziehet, auch mit unter dem Einfluß der die Welt regierenden göttlichen Allwiſſenheit und Allmacht ſtehend gedacht werden muß, ſo

erſcheint der eine Theil der Menſchheit als durch Gottes Gnade zum Heil, der andere als zur Verdammniß verordnet.*)

Dieſer große Rathſchluß der göttlichen Liebe iſt denn alſo in ſeiner Allgemeinheit in der That nicht verwirklicht worden. Der Grund davon liegt darin, daß es ein Reich des Böſen in der Welt giebt, welches in primitiver Feindſchaft gegen das Gute und Göttliche dieſem ſtets widerſtrebt.**) Vermöge dieſer Antipathie mußte ſich auch der Teufel auflehnen wider den Sohn Gottes, welcher gekommen war, ſeine Werke zu zerſtören. Und zwar mußte das Böſe mit dem Guten, wie es in der durch Chriſtum vermittelten Gemeinſchaft mit Gott verwirklicht werden ſoll, auf eine zweifach verſchiedene Weiſe in Konflikt treten. Denn einmal mußte ſich die Finſterniß, welche in der vorchriſtlichen Zeit herrſchend war, dem Lichte in Chriſto und der chriſtlichen Gemeinſchaft gegenüber als Welt (κόσμος) konſtituiren und in einen entſchiedenen Gegenſatz zu ihr treten. Darauf bezieht ſich das Wort unſeres Apoſtels Joh. 1, 9—11: „Das wahre göttliche Licht in dem Logos, welches jeglichen Menſchen erleuchtet, war in die Welt gekommen; er war in der Welt, ja die Welt war durch ihn geſchaffen worden, und — die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in ſein Eigenthum, und — die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Sodann aber erſtreckt ſich ja der Einfluß des Für-

*) S. die Ausll. zu Röm. 9 ff. Uſteri, a. a. O. S. 265 bis 295. Dähne, a. a. O. §. 14. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 435—443. v. Cölln, Bibl. Theol. II. S. 347—357.

**) S. oben S. 325 ff.

ſten dieſer Welt auch noch auf die Gläubigen, welche das Wort Gottes in Chriſto aufgenommen haben. Auch in ihnen waltet ja noch die Lüge und die Sünde, welche wohl durch die im Chriſtenthume zu vollziehende Geburt aus Gott allmählig überwunden und aus dem Leben der Gläubigen völlig verbannt werden, welche aber auch zu einer immer beträchtlicheren Höhe und einer dem Chriſtenthume feindſeligen und gefährlichen Macht ſich entwickeln kann.

Es iſt nun von ſelbſt klar, daß auf dieſe Weiſe das Böſe, inſofern es neben dem Guten und mit dieſem vermiſcht in der Welt vorhanden iſt, der Verwirklichung der Gemeinſchaft mit Gott von Seiten der Menſchen, wie ſie im Chriſtenthume erzielt wird, ein ſehr wirkſames Hinderniß entgegenſtellt, indem es durch den Reiz, welchen es auf das Fleiſch des Menſchen ausübt, ein verführendes Moment enthält, wodurch es ihn immer von der Wahrheit und Gerechtigkeit abzuziehen ſtrebt. Ja, ſelbſt das ewige Leben, als Ziel und Preis der verwirklichten Gemeinſchaft mit Gott, inſofern es weſentlich durch das Bewußtſeyn einer völligen Einigung mit Gott und Chriſto in der chriſtlichen Gemeinſchaft begründet iſt, erſcheint in ſeiner vollkommenen Entwickelung gehemmt und geſtört, ſo lange der Gläubige in der Gemeinſchaft der Brüder noch Elemente der Finſterniß und alſo eine dadurch bedingte Unſeligkeit neben ſich weiß. Soll daher der Rathſchluß der göttlichen Liebe zur Erlöſung der Menſchheit realiſirt werden, ſo muß das Böſe endlich überwunden und aller verderbliche Einfluß deſſelben auf das Gute und die Kinder des Lichts vernichtet werden. Dieſes aber geſchieht durch das Gericht (*κρίσις, κρῖμα*), welches demnach ein nothwendiges Moment in dem göttlichen Akte der Erlöſung bildet. Wenn nun dagegen der Erlöſer ſagt, daß der Vater Niemanden richte (Joh. 5, 22), ſo gilt dieſes von

Gott nur, inſofern er als der Vater von dem Sohne, durch welchen alle Offenbarungen Gottes vermittett werden, unterſchieden iſt. Als ſolcher beſteht er allerdings in völliger Abgezogenheit von der Welt und der Kreatur; und wie er daher, um in Beziehung zu der Welt zu treten, in ihr durch den Logos ſich in ſeiner Liebe offenbart, ſo muß er ſich durch ihn auch, dem Böſen gegenüber, in ſeinem Zorne, der in und mit ſeiner Liebe beſtehet, offenbaren. Und ſo hat es denn allerdings volle Wahrheit, daß der Vater ſelbſt unmittelbar Niemanden richtet; ſondern er richtet durch den Sohn, welchem er alles Gericht übergeben hat, ſo daß alſo das Gericht auch mit zu dem Werke Jeſu als des Chriſts gehört.*) Denn durch ihn ſollten ja die Herzensgedanken der Menſchen offenbar werden (Luk. 2, 35), und er ſollte, das Sieb in der Hand, ſeine Tenne fegen, um den Weizen in ſeine Scheuern zu ſammeln, die Spreu aber zu verbrennen im ewigen Feuer (Matth. 3, 12. Luk. 3, 17). Allein auch hier tritt uns eine Schwierigkeit entgegen, indem Jeſus ſelber ſich auf eine anſcheinend widerſprechende Weiſe über ſein richterliches Amt erklärt. Denn wenn er das eine Mal verſichert, er ſey zum Gericht in die Welt gekommen (Joh. 9, 39), und dieſes mit zu ſeinem von Gott ihm übertragenen Werke rechnet (5, 22. 27. 30), ſo finden wir, daß er das andere Mal das Nämliche geradezu läugnet (Joh. 3, 17; 12, 47). Dieſer ſcheinbare Widerſpruch wird ſich uns in=

*) Richtig bemerkt in dieſer Beziehung de Wette zu Joh. 3, 17. S. 49: „Gott hat als das höchſte, ſeligſte Weſen, mit dem Zwieſpalte des Guten und Böſen nichts zu thun, mithin richtet er nicht; wohl aber muß Gott, inſofern er in der Welt erſcheint, als Geſetz und Macht des Guten in der Welt, dieſen Zwieſpalt überwinden, mithin iſt dem Sohne, der als Menſchenſohn den inweltlichen Gott darſtellt, das Gericht übergeben.“

deß löſen, wenn wir uns nur erſt über das eigentliche Weſen des von dem Heilande auszuübenden Gerichts verſtändigen.

Um nun die neuteſtamentliche Lehre vom Gerichte und dem dadurch bedingten Zuſtande der Ungläubigen, welche vorzüglich einen integrirenden Beſtandtheil des johanneiſchen Lehrſyſtems bildet, richtig auffaſſen und würdigen zu können, müſſen wir vor Allem nach dem Begriffe forſchen, welchen man mit dem Worte des Gerichts verband.*)

Das Wort *κρίσις*, welches eigentlich Scheidung bedeutet, haben wir hier inſofern zu betrachten, als es im Beſonderen die Scheidung des Böſen von dem Guten bezeichnet. Dieſe Scheidung beſteht nun nicht nur darin, daß das Böſe von dem Guten abgeſondert und in ſeinem entſchiedenen Gegenſatze gegen daſſelbe offenbar dargeſtellt, ſondern auch darin, daß — mit Hinſicht auf den Zweck oder das Reſultat dieſer Abſonderung — beides außer allen gegenſeitigen Einfluß auf einander geſtellt und ein jedes dem ſeinem Weſen entſprechenden Geſchicke, entweder der Seligkeit oder der Verdammniß, übergeben wird. Beides liegt zuſammen in dem Worte; daher denn auch bisweilen vermöge des Zuſammenhangs das Verbum *κρίνειν* in dem Sinn von *κατακρίνειν*, verdammen — ſtehen kann. Sodann iſt das Gericht auch entweder ein innerliches — ſubjektives —, ſofern ſich das Böſe ſeines Gegenſatzes gegen das Gute und umgekehrt das Gute ſeines Gegenſatzes gegen das Böſe bewußt wird, oder ein äußerliches — objektives —, ſofern das Gebiet des Böſen von dem des Guten auch räum=

*) S. hierüber die lichtvolle Auseinanderſetzung von de Wette, a. a. O. S. 48 f.

lich, auf eine äußerlich wahrnehmbare Weiſe geſchieden wird. In dieſer zuletzt bemerkten zwiefach verſchiedenen Form wird nun das Gericht durch den Erlöſer je nach den verſchiedenen Formen ſeiner Wirkſamkeit auf die Welt vollzogen. Dieſe Wirkſamkeit des Erlöſers werden wir hier am beſten auf die Weiſe in zwei Hauptformen ſcheiden, daß wir zuerſt dieſelbe betrachten, inſofern ſie ſich auf die gegenwärtige, dieſſeitige Ordnung der Dinge, und ſodann, inſofern ſie ſich auf das künftige, jenſeitige Gottesreich bezieht, das nach Johannes mit dem jüngſten Tage (ἐσχάτη ἡμέρα) eintritt. Zu der gegenwärtigen Ordnung der Dinge verhält ſich aber der Heiland wiederum verſchieden, je nachdem er entweder als der erniedrigte Menſchenſohn in den Tagen ſeines Fleiſches, oder als der Erhöhete in ſeiner himmliſchen Herrlichkeit auf die Menſchheit wirkt.

Betrachten wir nun zunächſt den Erlöſer, inſofern er als der Fleiſch gewordene Logos während ſeines irdiſchen Lebens das Wort der Wahrheit der Welt geoffenbart hat, ſo fehlt es über das Weſen des Gerichts, welches er in dieſem ſeinem Verhältniſſe zur Menſchheit ausübt, nicht an authentiſchen Erklärungen von ihm ſelber. Denn ſo ſpricht er bei Johannes (3, 19), das ſey eben das Gericht, daß die Menſchen die Finſterniß mehr geliebt hättten als das Licht, welches in ihm in die Welt gekommen iſt. So vollziehet ſich denn das Gericht dadurch, daß die Menſchen ſich auf verſchiedene Weiſe zu dem Erlöſer verhalten, indem die Einen ihn nicht im Glauben aufnehmen, die Andern aber, die dieſes thun, ſich den Namen von Gottes Kindern erwerben (Joh. 1, 10—12). Wie dieſes Gericht ſich ſchon während des irdiſchen Lebens des Erlöſers wirklich vollzogen habe, das hat Johannes in dem erſten Theile ſeines Evangeliums, in welchem er den Konflikt Jeſu mit dem böſen Principe der

Welt ſchildert, gezeigt.*) Dieſes Gericht iſt jedoch in dieſer erſten Zeit der chriſtlichen Sache nur ein innerliches. Schon dadurch, daß einer nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes glaubt, iſt er gerichtet (Joh. 3, 18), indem er in der Finſterniß und in dem Tode verharrt und ſich von dem Lichte und dem Leben in der Gemeinſchaft mit Chriſto ausſchließt (Joh. 5, 24), während dagegen die Gläubigen des ewigen Lebens theilhaftig werden und nicht in's Gericht kommen. Vgl. Mark. 16, 16: ὁ πιστεύσας — σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. Die Geſammtheit aller der Ungläubigen, welche auf dieſe Weiſe in's Gericht gekommen ſind, vereinigt ſich zwar in dem Begriffe der Welt (κόσμος); allein dieſe Welt bildet noch nicht ein äußeres abgeſchloſſenes Gebiet, welches der Gemeinſchaft der Gläubigen oder dem Reiche Gottes als einem auch ſeinerſeits äußerlich abgeſchloſſenen Gebiete entgegenſtände. Vielmehr ſoll beides, die Elemente der Welt und des Gottesreichs, des Guten und des Böſen, nach göttlichem Willen hienieden auf dem Acker der Welt (im weiteren Sinne) gemiſcht neben einander beſtehen (Matth. 13, 27—29); die Kinder dieſer Welt (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Luk. 16, 8) ſollen noch nicht aus der Gemeinſchaft der Kinder des Lichts (οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός) ausgereutet werden. — Was nun aber den Gegenſatz der Welt zu den Gläubigen betrifft, ſo gründet ſich derſelbe darauf, daß die Welt den Vater nicht erkannt hat (Joh. 17, 25), wohl aber die Gläubigen, welche den Erlöſer aufgenommen und geglaubt haben, daß der Vater ihn geſendet hat (vergl. 17, 8). Darum äußert ſich denn dieſer Gegenſatz von Seiten der Welt in der Feindſchaft wider Gott und in dem Haß gegen die Gläubigen,

*) Man ſ. oben S. 372 ff.

die das Wort Gottes in Chriſto aufgenommen haben und nicht aus der Welt ſind (Joh. 15, 18. 19; 16, 2; 17, 14). So iſt denn die nächſte Folge und Wirkung des Gerichts, durch welches das Böſe ſich ſeines Gegenſatzes gegen das Gute bewußt wird, die, daß das erſtere nicht mehr ein bloß negatives Hinderniß des letzteren bildet, indem es für die Menſchen ein verſuchendes Moment enthält, wodurch ſie verleitet werden, lieber die Welt als Gegenſtand ihrer Liebe zu umfaſſen, als im Glauben ſich an den Erlöſer anzuſchließen; ſondern daß es nun auch poſitiv, vom Haß gegen das Licht, das in der Gemeinſchaft der Gläubigen zur Erſcheinung kommt, getrieben, mit dieſem in Kampf tritt, es verfolgt und zu überwältigen ſucht. Vgl. das Wort des Erlöſers, daß er nicht gekommen ſey, Frieden auf Erden zu ſenden, ſondern das Schwert (Matth. 10, 34).

Weit entfernt indeſſen, daß durch den Kampf, welcher dadurch, daß hienieden auf Veranlaſſung der Erſcheinung Chriſti im Fleiſche das Böſe von dem Guten in der Gemeinſchaft der Chriſten durch das Gericht nur innerlich geſchieden wird, ſich zwiſchen Chriſto und dem Satan, den Kindern Gottes und der Welt entſpinnt, der erſtere Theil von dem letzteren überwunden werden ſollte, ſo muß im Gegentheil jener über dieſen den Sieg davon tragen. Denn Chriſtus hat, indem er das göttliche Wort und die Wahrheit ſelber war, einen göttlichen Keim in die Menſchheit gepflanzt und hat, indem er dieſe erlöſete, dadurch zugleich die Welt überwunden, welche die Menſchheit in Sünde und Tod gefangen hielt (Joh. 16, 33). So mochte er denn mit Recht am Ende ſeines öffentlichen Wirkens, als er eben im Begriff war, durch ſein Leiden und ſeinen Tod das Erlöſungswerk zu vollenden und zu beſiegeln, dieſe Vollendung im Geiſte ſchon als geſchehen ſchauend, ausrufen, daß nun das Ge=

richt dieſer Welt eingetreten ſey, daß die Macht des Fürſten dieſer Welt, welcher keine Gewalt über ihn habe (Joh. 14, 30), geſtürzt werden würde (12, 31: *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*)*) und daß der Satan ſelber gerichtet ſey (16, 11). Denn indem Chriſtus in der durch ſeinen Kreuzestod beſiegelten Verſöhnungsanſtalt alle Menſchen an ſich ziehen (Joh. 14, 32) und dieſelben zu **einer** Gemeinde in einem Reiche Gottes vereinigen wollte (11, 52), iſt ja in dem Maaße, als dieſer göttliche Rathſchluß von den Menſchen realiſirt worden iſt, wirklich thatſächlich die Macht des Böſen gebrochen und, inſofern es zwar in ſeinem Gegenſatze gegen das Gute im Gottesreiche, aber auch in ſeiner Ohnmacht und in ſeiner Unſeligkeit und Verdammniß dieſem gegenüber offenbar geworden iſt, das Gericht eingetreten. In gleichem Sinne ſprach der Herr zu einer andern Zeit, als die ſiebenzig Jünger ihre Freude darüber äußerten, daß die Dämonen ihnen unterthan wären im Namen Chriſti, das merkwürdige Wort: „Ich ſchaute den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10, 18).**) Auch mit dieſen Worten will unſtreitig der Erlöſer den Gedanken ausdrücken, wie er ſich bewußt ſey, durch ſeine von

---

*) Die Worte *ἐκβληθήσεται ἔξω* bezieht man wohl am richtigſten und leichteſten auf das vorausgehende: *τοῦ κόσμου τούτου* —, ſo daß der Gedanke der iſt, der Satan ſolle aus dieſer Welt, dem ſeiner Herrſchaft unterworfenen Gebiete, ausgeſtoßen, alſo ſeine Macht gebrochen werden.

**) Worin man hier auch den Vergleichungspunkt zwiſchen dem Blitze und dem Satan finden möge, ſo viel iſt wohl gewiß, daß der ganze Ausdruck aus der hebräiſchen Anſchauungsweiſe zu erklären iſt, nach welcher hochgeſtellte Machthaber mit einem Geſtirne und ihr Sturz mit einem Herabfallen des Geſtirnes vom Himmel verglichen werden. Vgl. Jeſa. 14, 12.

Gott ihm übertragene Wirkſamkeit zum Heile der Welt die Macht des böſen Princips in der Welt vernichtet zu haben. Nur macht er auch ſogleich den Jüngern bemerklich, wie ſie ſich nicht ſowohl der äußeren Uebermacht über das ſataniſche Reich, die ſich in der Austreibung der Dämonen zeigt, als vielmehr des geiſtigen Sieges, den ſie durch ihren Glauben über das Böſe errungen hätten und vermöge deſſen ihre Namen in dem Himmel geſchrieben ſtünden, zu freuen hätten (V. 20). — Wie nun aber durch den Erlöſer der Fürſt dieſer Welt gerichtet und die Welt objektiv überwunden iſt, ſo vermag auch der einzelne Gläubige ſubjektiv das Böſe, wo es nur immer, ſey es verſuchend, oder bekämpfend, an ihn herantritt, zu beſiegen. Er vermag dieſes durch den Glauben, in welchem er das Wort Gottes in ſich aufgenommen hat, und welcher ja der Sieg iſt, der die Welt überwindet (1 Joh. 5, 4; vgl. 2, 13. 14). Denn indem der Gläubige durch die Geburt aus Gott, die in ihm vollzogen iſt, zur Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto gelangt, welche alle Sünde abſolut ausſchließt, verliert er auch troß aller Anfechtungen und Verfolgungen von Seiten der Welt doch nicht den Frieden und die Zuverſicht zu Gott (*παῤῥησία*), welche der Preis der Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne iſt, und ſtellt ſomit die Welt in ihrer ganzen Ohnmacht gegen das Gute und das Göttliche dar (Joh. 16, 33: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. Ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*; vergl. 1 Joh. 5, 18: *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*).

Als nun aber Chriſtus nach ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung zum Vater erhöhet war, da ſendete er den Seinigen den heiligen Geiſt, welcher nicht nur den chriſtlichen Glau-

ben in den Einzelnen erſt in ſeiner rechten Lebendigkeit und Vollkommenheit darſtellte, ſondern auch das Band ward, durch welches die Gläubigen ſich unter einander zu einer äußeren Gemeinſchaft in einer chriſtlichen Kirche vereinigten. Indeß verhalten ſich, wie dieſes ſchon aus den verſchiedenen Abſtufungen im Glauben, welche Johannes kennt*), folgen muß, auch innerhalb der Gemeinſchaft der Gläubigen nicht Alle auf die gleiche Weiſe zu dem göttlichen Worte, welches deu Inhalt des Glaubens ausmacht. Es hat mit dem Reiche Gottes dieſelbe Bewandtniß wie mit dem Netze, das in das Meer geworfen wird, und in welchem ſich Fiſche ſammeln von allerlei Art, Gutes und Faules (Matth. 13, 47), oder wie mit dem Gaſtmahle, welches ein König anrichtet, und bei welchem unter denen, die von den Straßenecken zu demſelben herbeigeholt worden ſind, auch ein Gaſt ſich mit einfindet, der kein Feſtkleid trägt (Matth. 22, 11). Manche vernehmen das Wort Gottes ſo, daß es in ihrem Leben gar keine Frucht trägt, und nur ein Theil der Gläubigen nimmt den Fleiſch gewordenen Logos erſt wahrhaft im Glauben in ſein Inneres auf (Matth. 13, 18 ff.). Je weniger daher Einer wirklich durch den Glauben in die Gemeinſchaft mit Gott getreten iſt, deſto mehr läßt er ſelbſt innerhalb der äußerlichen Gemeinſchaft der Gläubigen noch dem böſen Elemente der Weltliebe Raum, welches ſich nun in der chriſtlichen Gemeinde entwickelt und auch innerhalb derſelben einen Gegenſatz vom Guten und Böſen wirklich hervorruft.**)

---

*) S. oben S. 563 f.

**) Vergl. Lücke zu 1 Joh. S. 195: „Daß dieſe κρίσις auch unter den Chriſten Statt fand, hatte ſeinen Grund in der Art, wie die Gemeinde Chriſti aus und in der Welt ſich ſammeln und

Die Formen nun, in welchen innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft das Böſe zur Erſcheinung kommt, ſind, analog den Formen, in welchen auch außerhalb des Chriſtenthums das Böſe ſich verwirklicht*), die Lüge (ψεῦδος) und die Sünde (ἁμαρτία). Je charakteriſtiſcher nun aber die Art und Weiſe iſt, in welcher die göttliche Wahrheit im Chriſtenthume geoffenbart worden, deſto eigenthümlicher muß auch die Form ſeyn, in welcher ſich das Böſe innerhalb der Gemeinſchaft der Gläubigen darſtellt.

Da nämlich das Weſen des Chriſtenthums darin beſteht, daß das Wort Gottes in der Perſon Jeſu Fleiſch geworden, Jeſus alſo als der Chriſt und Sohn Gottes erſchienen iſt, ſo muß ſich die Lüge nothwendig auf dieſe Wahrheit richten. Daher nennt denn Johannes das Läugnen der hiſtoriſchen Thatſache, daß Jeſus Chriſtus im Fleiſche erſchienen ſey d. i. daß der göttliche Logos zur Erlöſung der Menſchheit in der Perſon Jeſu wirklich in ein wahres Menſchenleben eingetreten ſey und durch ſein Wirken und Leiden die Erlöſung der Menſchheit zuwege gebracht habe, ausdrücklich als das Kennzeichen aller Lüge in der chriſtlichen Gemeinde (1 Br. 2, 22; 4, 2. 3. 2 Br. 7). Diejenigen, welche durch dieſes Läugnen der Grundthatſache der Erlöſung (ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν 1 Br. 2, 22. 23) von dem chriſtlichen Bekenntniß abgefallen ſind, werden, inſofern ſie

---

erbauen mußte, nämlich zunächſt mehr äußerlich anziehend und aufnehmend, von den geringſten Keimen und Anfängen des Glaubens aus, allmählig fortſchreitend und ausbildend ohne alle Verletzung der Freiheit, wobei denn nicht fehlen konnte, daß dasjenige, was nicht wahrhaft wiedergeboren war, nur in momentaner Chriſtlicher Regung oder in Selbſttäuſchung ſich angeſchloſſen hatte, je länger je mehr abfiel und ausſchied.“

*) Man vgl. oben I. Th. III. Abſchn. §. 1. S. 254 ff.

ihren Unglauben äußern und unter den Menſchen zu verbreiten ſuchen, durch den Namen von Lügenpropheten (ψευδοπροφῆται 1 Br. 4, 1), und inſofern ihr Streben auch darauf geht, Andere in ihren Irrthum mit hineinzuziehen, als Verführer (πλάνοι 2 Joh. 7) gebrandmarkt. Wie nun überhaupt der Grund alles Unglaubens an den Erlöſer darin liegt, daß das Wort Gottes in dem Menſchen nicht Raum hat (Joh. 5, 38; 8, 37) und darum die Menſchen nicht aus Gott ſind (Joh. 8, 47), ſondern ſich von der Weltliebe treiben laſſen und vom Satan beſeelt ſind (8, 44): ſo findet Johannes auch den Grund des Unglaubens, welcher ſich inmitten der chriſtlichen Gemeinſchaft entwickelt, darin, daß die, welche ihn bekennen, nicht aus Gott ſind, ſondern aus der Welt. In dem Maaße alſo als ſie nicht zur Geburt aus Gott und Gemeinſchaft mit ihm gelangt ſind, ſind ſie noch nur vom Weltbewußtſeyn beſeelt, und alle die Reden, mit welchen ſie auf Andere zu wirken ſuchen, ſind eben nur Aeußerungen dieſes Weltbewußtſeyns (ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν 1 Joh. 4, 1—5). Daher finden ſie denn auch mit ihrer Lehre nur Anklang bei der Welt (καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει), wie ja überhaupt die Welt als ſolche die Wahrheit, welche in der Gemeinſchaft der Chriſten lebt und ſich äußert, verſchmäht, weil ſie Gott, der in jener Wahrheit geoffenbaret iſt, nicht kennt (ὁ γινώσκων τὸν θεὸν, ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. A. a. O. V. 6). — Inſofern nun die Wahrheit des chriſtlichen Glaubens beſtätigt und bezeugt wird durch den Geiſt Gottes, an welchem Theil zu haben, ſich der Gläubige bewußt iſt (1 Joh. 5, 6—8), gründet ſich dieſelbe auf das Zeugniß Gottes ſelbſt, welcher, wie er in dem Sohne ſich geoffenbart hat, ſo auch durch den Geiſt mit den Gläubigen in Gemeinſchaft

tritt.*) Und darum verwirft der Ungläubige ſogar das Zeugniß Gottes, welches dieſer von ſeinem Sohne abgelegt hat, und macht Gott ſelbſt zum Lügner (5, 9—10), ſo daß derſelbige mit dem Sohne zugleich den Vater verläugnet und weder mit dem einen, noch mit dem anderen in Gemeinſchaft tritt (1 Joh. 2, 22. 23).

In Betreff der Sünde, welche in der Gemeinſchaft der Chriſten vorkommt, unterſcheidet Johannes eine doppelte Art derſelben, eine Sünde, die nicht zum Tode iſt (ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον), und eine Sünde zum Tode (ἁμαρτία πρὸς θάνατον, 1 Br. 5, 16. 17). Um den Sinn dieſes oft falſch gedeuteten Unterſchieds richtig beſtimmen zu können**), müſſen wir von dem johanneiſchen Begriff des Todes ausgehen. Unter dem Tode, welchen Ausdruck Johannes nur im geiſtigen Sinne kennt, verſteht dieſer Apoſtel die Summe und den Inbegriff aller Unſeligkeit, welche mit dem Wandel in der Finſterniß verbunden iſt.***) Dieſer Tod iſt nun freilich immer und überall die eigentliche Folge der Sünde, weßhalb es auffallend ſcheinen kann, daß Johannes eine Sünde, welche zum Tode führt, von einer ſolchen, die nicht dazu führt, unterſcheidet. Auf der anderen Seite iſt ja aber von dem Erlöſer dem Tode die Macht genommen und die Gläubigen, die vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ſind, können alſo doch eigentlich dem Tode

---

*) S. de Wette zu d. St. S. 262: „Es iſt aber jenes Zeugniß des Waſſers, Blutes und Geiſtes ein göttliches, weil der Geiſt gleich Gott iſt und ſich in J., ſo wie er auftrat und wirkte, offenbarte.“

**) Vergl. hierzu die treffliche Auseinanderſetzung von Lücke z. d. St. S. 306 ff.

***) S. oben I. Th. S. 277 ff.

nicht mehr unterworfen ſeyn, ſo daß es ſchwierig erſcheint, wenn Johannes von Sünden zum Tode redet, die noch auf dem chriſtlichen Gebiete vorkommen könnten. Es löſet ſich aber dieſe Schwierigkeit, wenn man nur den Gegenſatz zwiſchen Glauben und Unglauben, welcher auch noch in der chriſtlichen Gemeinſchaft vorkommt, berückſichtigt. Allerdings iſt der Tod durch das Chriſtenthum vernichtet, indem um Chriſti willen, welcher als Sühnopfer für unſere Sünden geſtorben iſt, von Gott nach ſeiner Treue und Rechtſchaffenheit dem Gläubigen ſeine Sünden vergeben werden und er dadurch des ewigen Lebens verſichert wird (1 Joh. 1, 7 bis 2, 1). Allein die nach Gottes Willen und Ordnung feſtgeſetzte Bedingung der Vergebung von Seiten des Menſchen iſt der Glaube, welcher, indem durch ihn ein neuer göttlicher Keim in das Leben des Menſchen eingepflanzt iſt, zwar ſeiner Idee nach alle Sünde ausſchließt (1 Joh. 3, 9), allein hienieden nie ſo vollkommen bei dem Chriſten zur Erſcheinung kommt, daß nicht die durch ſeine pſychiſche Organiſation bedingte Diſpoſition des Menſchen, der Lockung des Weltgeiſtes zu folgen, bisweilen auch bei dem Gläubigen noch die wirkliche Sünde vermittelte.*) So iſt denn dieſe Sünde nur noch eine Nachwirkung des verführenden böſen Princips, deſſen Einwirkungen auch der Chriſt, ſo lang er noch in dieſem Leibe wallet, unterworfen iſt, und die in ſeinem Glaubensleben allmählig immer mehr verſchwinden ſoll. Sie bildet daher wohl eine augenblickliche Störung des wahren chriſtlichen Lebens und hat ihren Grund darin, daß der durch den Glauben dem Menſchen eingepflanzte göttliche Keim eines neuen Lebens in Gott für einen Augenblick in ſeiner Entwickelung und Aeußerung gehemmt iſt; allein der Glaube

*) S. oben §. 1 dieſes Abſchn. S. 622.

ſelber iſt bei ihr doch nicht aufgehoben, das wahre chriſtliche Lebensprincip durch ſie doch nicht vernichtet. Darum kann denn dieſe Sünde, durch welche auch der Chriſt allerdings immer wieder geiſtig ſtirbt, unter der Vorausſetzung der Reue und Beſſerung, immer wieder von Neuem bei Gott Vergebung finden, wodurch er immer wieder von Neuem zum wahren geiſtigen Leben erweckt wird; und der Chriſt behält ſomit troß dieſer Sünde doch immer noch Theil am ewigen Leben — es iſt dieſelbe eine Sünde, die nicht zum Tode führt. Allein wenn einer von der Gemeinſchaft der Chriſten dergeſtalt abgefallen iſt, daß er in völligem Unglauben den Sohn und den Vater verläugnet, ſo iſt er ja dadurch auf den außerchriſtlichen Standpunkt zum Seyn in der Finſterniß zurückgeſunken. Er iſt dann nicht im Stande, die Bedingung des Glaubens, an welche nach Gottes Willen und Ordnung die Vergebung der Sünden gebunden iſt, irgendwie zu erfüllen. So wird er denn durch ſeine Sünde des ewigen Lebens verluſtig und dieſelbe iſt — eine Sünde zum Tode. Hieraus ſehen wir, daß die Sünde zum Tode weiter nichts iſt als die in die That übergangene Lüge auf dem chriſtlichen Gebiete, welche in der Verläugnung des Gottesſohns (*ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν*) beſtehet. Ihr charakteriſtiſches Merkmal iſt daher das, daß in ihr ein abſichtliches und dem Sündigenden bewußtes Läugnen der chriſtlichen Wahrheit ſich ausſpricht; und wenn ſie ſchon in jeder Handlung erkannt werden muß, bei welcher dieſes ſtatt findet, ſo hat ſie ihre Spitze und ihren ſchärfſten Ausdruck in dem Götzendienſt (1 Joh. 5, 21: *Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων*).*)

---

*) Inſofern auch bei der Sünde wider den heiligen Geiſt (Matth. 12, 31 ff.), wie man dieſelbe auch immer näher beſtim=

Indem ſonach mitten aus der chriſtlichen Gemeinſchaft heraus das Böſe in der Lüge und der Sünde zum Tode ſich entwickelt, ſo zeigt ſich nun ein zwiefacher Gegenſatz gegen das Böſe, in welchen die chriſtliche Kirche tritt. Denn wenn im Allgemeinen ſchon die Welt, als die Geſammtheit derer, die von dem Principe des Böſen beſeelt ſind, einen Gegenſatz zu der auch äußerlich von ihr geſchiedenen Gemeinde der Gläubigen bildet, in welcher das Gute in der göttlichen Wahrheit Realität gewonnen hat, ſo erzeugen ſich ja auch im Inneren der chriſtlichen Gemeinde ſelber Elemente der Welt, welche in Widerſtreit mit dem chriſtlichen Principe des Guten treten. Es muß daher, wenn nicht die Entwickelung des chriſtlichen Princips ſelber durch die Berührung mit dieſen Elementen des Böſen gehemmt und aufgehalten werden ſoll, auch in der chriſtlichen Gemeinde ein Gericht eintreten, um die Elemente der Welt, wo ſie ſich auch finden, als ſolche zu offenbaren und die Gemeinde vor dem ſchädlichen Einfluſſe derſelben ſicher zu ſtellen.

Auch hier nun wird das Gericht mittelbar von Chriſto vollzogen durch den Geiſt, welchen er den Seinen ſendet und durch welchen er Wohnung bei ihnen macht. Dieſer Geiſt iſt ja nämlich ein Geiſt der Wahrheit, der die Gläubigen in alle Wahrheit leitet*) und ſie die volle göttliche Wahrheit in Chriſto erkennen läßt auf die ſicherſte und vollſtändigſte Weiſe (1 Joh. 2, 20. 21. 27). In ihm haben daher die Gläubigen auch den ſicherſten Maaßſtab, nach wel-

---

men möge, 1) doch jedenfalls ein bewußtes Widerſtreben gegen das Göttliche vorhanden ſeyn muß und 2) keine Vergebung möglich iſt, läßt ſich dieſelbe allerdings mit der Todſünde vergleichen. Vgl. auch Hebr. 6, 4—8; 10, 26.

*) S. oben S. 469.

chem ſie beurtheilen können, welche Lebensäußerungen in der Gemeinde von dem Geiſte der Wahrheit in den aus Gott Geborenen, oder von dem Geiſte der Verführung (πνεῦμα τῆς πλάνης) in den Irrlehrern, welche aus der Welt ſind, herrühren (1 Joh. 4, 5. 6). Dadurch wird es aber auch den Chriſten leicht, der Verführung, unter welcher Form und in welcher Geſtalt ſie auch auftrete, zu entgehen und trotz ihr in der göttlichen Wahrheit, die ſie von Anfang an vernommen haben, und ſomit in der Gemeinſchaft mit dem Sohne und dem Vater zu bleiben (1 Joh. 2, 24—27). Die Bürgſchaft davon, daß ſie aller Verführung, die von Seiten des Weltgeiſtes durch die Irrlehrer auf ſie einwirkt, widerſtehen und ſie überwinden können, liegt für ſie in dem Bewüßtſeyn, daß ſie als Kinder Gottes durch den Geiſt in Gemeinſchaft mit Gott ſtehen, welcher mächtiger iſt als der Geiſt, der in der Welt geſchäftig iſt (1 Joh. 4, 4). — Auf gleiche Weiſe fordert auch Paulus die Chriſten zum Kampf wider das Böſe in der Welt auf (2 Tim. 2, 3), und findet die Bürgſchaft ihres Sieges über daſſelbe, in welcher Form es ſich ihnen auch entgegenſtellen möge, in den geiſtigen Waffen der Wahrheit, des Glaubens und des Geiſtes, welche das Evangelium den Gläubigen wider alle Anfechtungen von Seiten des Böſen reichet (Eph. 6, 10 ff.). — Und ſo iſt denn der Geiſt der Wahrheit, welchen Chriſtus den Seinigen mittheilt, auch zugleich ein Geiſt, der fortwährend und ſtetig das Gericht in der Welt vollziehet, indem er einerſeits die Welt der Sünde überführt, welche ſie durch ihren Unglauben verſchuldet hat, und ſie zum Bewußtſeyn der in Chriſto wohnenden und durch ihn vermittelten Gerechtigkeit bringt, andererſeits aber eben dadurch die Welt überzeugt, daß der Satan durch den Erlöſer überwunden und gerichtet iſt (Joh. 16, 8 -11; vgl. 12, 31).

Dieſes Gericht aber, welches der Geiſt Gottes ſtetig und fortwährend in der Gemeinde der Chriſten vollziehet, iſt nicht bloß ein innerliches, wie das, welches von dem Erlöſer in den Tagen ſeines Fleiſches ausgegangen iſt, ſondern auch ein äußerliches. Ein innerliches iſt es, indem durch den Geiſt die Gläubigen die Lüge und Sünde in ihrer Gemeinſchaft als ſolche erkennen und ſich des Gegenſatzes, in welchem dieſelbe zu dem göttlichen Principe des Glaubens ſtehet, bewußt werden. Dieſes Bewußtſeyn ſoll ſich nach des Johannes Vorſchrift darin ausſprechen, daß die Gläubigen das innere Band der Bruderliebe, welches die Gemeinſchaft der Brüder untereinander vermittelt, ſofern ſich daſſelbe auf das gegenſeitige Bewußtſeyn des ewigen Lebens in der chriſtlichen Gemeinſchaft gründet, löſen. Denn ſo gebietet der Apoſtel (1 Br. 5, 14 bis 16): wenn der Chriſt ſeinen Bruder eine Sünde, die nicht zum Tode führt, begehen ſehe, ſo ſolle er aus Bruderliebe Fürbitte für ihn bei Gott thun, und er werde ihm dadurch (indem nämlich Gott dieſe Sünde vergeben werde) das Leben verleihen.*) Es gebe aber auch Sünden zum Tode, und von dieſen meine er nicht, daß man für ſie Fürbitte bei Gott einlegen ſolle. — Hiermit ſagt der Aoſtel nicht, daß man gegen einen ſolchen Sünder ſich aller Liebe für entbunden achten und z. B. nicht um deſſen Beſſerung und Bekehrung bei Gott bitten ſolle, ſondern er will nur die Fürbitte bei Gott um Vergebung einer Todſünde unter-

*) Wir halten es nämlich für richtiger und der ganzen Konſtruktion angemeſſener, mit de Wette für das Subjekt in dem Satze: *καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν* — das Subjekt des vorhergehenden Satzes: *τίς* — zu halten, als mit Lücke *θεός* als Subjekt hinzuzudenken.

ſagen, weil, da dieſe Sünde nach Gottes Willen und Ordnung abſolut vom Leben ausſchließen muß, eine ſolche Bitte nicht dem Willen Gottes gemäß ſeyn würde (vgl. V. 14: *ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν*). — Ein äußerliches iſt aber auch das bezeichnete Gericht nicht allein darum, weil durch den Geiſt, der eine äußere geſchloſſene Gemeinde der Chriſten geſtiftet hat, das in ihr wohnende göttliche Princip auch äußerlich von dem böſen Principe in der der Kirche entgegenſtehenden Welt geſchieden iſt; ſondern auch darum, weil durch denſelbigen Geiſt das innerlich aus der Gemeinſchaft der Gläubigen ſich entwickelnde Böſe als ſolches manifeſtirt, aus dieſer ausgeſtoßen und dem ſeinem Weſen entſprechenden Bereiche, der Gemeinſchaft der Kinder der Welt, zugewieſen wird. — In dieſem Sinne unterſcheidet Johannes in der Gemeinde eine innere und eine äußere Gemeinſchaft der Gläubigen, ſo daß er von den Irrlehrern behauptet, ſie ſeyen zwar von der Gemeinſchaft der Gläubigen ausgegangen, hätten aber nicht eigentlich und wahrhaft zu ihr gehört, weil ſie ſonſt wohl in der Gemeinſchaft des Glaubens mit ihnen geblieben wären (1 Br. 2, 19: *Ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν*); und ſo zeige ſich denn, daß nicht Alle, die äußerlich ſich zu der Gemeinde hielten, auch wahrhaft Theil an der Gemeinſchaft der Gläubigen hätten (*ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν*).*) Damit nun aber diejenigen, welche nicht zur wahren Chriſtengemeinſchaft gehörten, als ſolche wirklich offenbar würden, damit die Chriſten ſo um ſo leichter ſich vor ihnen hüten könnten, um durch ſie nicht des Heils und des Lebens, das

*) S. Lücke z. d. St.

ſie in ihrem Glauben ſich erworben haben, verluſtig zu gehen (*Βλέπετε ἑαυτοὺς, ἵνα μὴ ἀπολέσωμεν ἃ εἰργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβωμεν.* 2 Br. 8), giebt Johannes das anſcheinend harte, aber durch die Verhältniſſe der erſten chriſtlichen Kirche hinlänglich gerechtfertigte Gebot, daß die Gläubigen die Gemeinſchaft mit den Irrlehrern, die dieſe ſelbſt innerlich ſchon gebrochen hatten, auch äußerlich löſen und die brüderliche Gaſtfreundſchaft und den Gruß ihnen verweigern ſollten (2 Br. 10). Denn wo ſie dieſes nicht thäten, ſo würden ſie ſich ja mit ihnen einverſtanden erklären und ſo ſich ſelber ihres böſen Thuns mit ſchuldig machen (*ὁ γὰρ λέγει αὐτῷ χαίρειν, κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.* V. 11).*)

Nach dieſer ganzen Erörterung werden wir es nun auch einſehen können, wie es komme, daß Jeſus bald bemerkt, wie er nicht erſchienen ſey, zu richten, bald das Gericht mit zu ſeinem meſſianiſchen Amte rechnet. Wenn nämlich der Erlöſer das Gericht von ſeinem Erlöſungswerke ausſchließt, ſo meint er das äußere Gericht, durch welches die Böſen von den Guten ausgeſchieden und ihrem verdienten Schickſale überliefert werden, und will zunächſt hiermit ein jüdiſches Vorurtheil widerlegen. Denn nach dem partikulariſtiſchen Wahne der Juden war das Gute nur innerhalb des theokratiſchen Volks Iſrael anzutreffen, welches allein von Gott zum Heil beſtimmt wäre. Außerhalb deſſelben konnte nur Böſes ſeyn; daher die Heiden ſchon als ſolche ein Gegenſtand des göttlichen Zorns ſeyn mußten, da Gott das Böſe haßt (Pſ. 79, 6). Dabei war es denn ganz folgerecht, wenn die Juden die Erwartung hegten, daß der Meſſias bei

---

*) Zu dem Ganzen vgl. Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. II. S. 478—481. v. Cölln, B. Th. II. S. 140—142.

ſeinem Erſcheinen ſämmtliche Heiden richten und verdammen würde. Im Gegenſatze zu dieſem fleiſchlichen Wahne der Juden ſtellt nun der Erlöſer immer ſeine erlöſende Thätigkeit dem Richteramte entgegen und bemerkt, daß er nicht gekommen ſey um die Welt zu richten, ſondern um ſie zu erretten (σώζειν. Joh. 3, 17; 12, 47). Denn das ganze Chriſtenthum, als ein Werk der göttlichen Gnade und Liebe, kann doch unmöglich die Verdammniß und Unſeligkeit der Menſchen, ſondern nur ihr Heil und ihre Seligkeit zum Zweck haben. Das Gericht iſt daher immer zunächſt nur ein innerliches. Denn der Maaßſtab, nach welchem das Gute und Böſe gemeſſen wird, kann nur ein wahrhaft ſittlicher und geiſtiger ſeyn. Im Chriſtenthume beſtimmt ſich daher der Werth des Menſchen lediglich darnach, wie Einer zu dem göttlichen Worte der Wahrheit, das in dem Erlöſer erſchienen iſt, ſich verhält, ob er es im Glauben aufnimmt, oder im Unglauben von ſich ſtößt. Im erſteren Falle wird er ſich das Heil erwerben; im zweiten ſich ſelber verdammen. Demnach richtet denn der Menſch ſich ſelbſt, je nachdem er, empfänglich für das Licht und in der Wahrheit wandelnd, dem göttlichen Lichte in dem Erlöſer nahet und an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes glaubt, oder in angeſtammter Liebe zur Finſterniß das göttliche Licht in dem Erlöſer, welches nur dazu dient, ſeinen ſchlechten Wandel in der Finſterniß zu offenbaren, flieht und den Unglauben verſchuldet (Joh. 3, 18—21). Höchſtens kann geſagt werden, daß das göttliche Wort, welches Chriſtus verkündigt, und durch deſſen Aufnahme oder Verwerfung ſich die Herzensgedanken der Menſchen offenbaren, es ſey, welches den Menſchen richtet (Joh. 12, 48). Und ſo zeigt es ſich denn auch von dieſer Seite, wie der Erlöſer nicht gekommen iſt, um zu richten. Vielmehr iſt das Gericht einzig und allein

das freie Werk des Menſchen ſelbſt. — Wenn nun ſo das Gericht ſich nur als die Wirkung der Erſcheinung des Erlöſers, und nicht als deren Zweck, darſtellt, ſo erſcheint es doch als eine **nothwendige** Wirkung derſelben. Denn da einmal der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen in der Welt vorhanden iſt, vermöge deſſen die Einen ſich im Glauben an den Erlöſer anſchließen, die Anderen ungläubig ihn verwerfen, ſo muß, wie vorhin gezeigt wurde, Gott, der das Heil der Gläubigen will, damit zugleich auch das Gericht wollen, wodurch das Böſe von dem Guten geſchieden und der Verdammniß anheim gegeben wird. Inſofern daher das Gericht, als die nothwendige Schattenſeite der Erlöſung, das Ziel derſelben iſt, durch welches der göttliche Rathſchluß der Erlöſung erſt realiſirt wird, kann der Erlöſer mit Recht behaupten, daß er, der als des Menſchen Sohn durch ſein irdiſches Leben die Erlöſung vollziehen ſoll, auch das Gericht ausüben müſſe, und kann ſeine Macht dazu auf den Auftrag des Vaters gründen, der ja das geſammte Erlöſungswerk ihm übertragen hat (Joh. 5, 22—27), gerade wie er anderwärts auch von ſich ſagt, daß er nicht gekommen ſey, Frieden auf Erden zu ſenden, ſondern das Schwert (Matth. 10, 34). In dieſem Sinne iſt es daher aufzufaſſen, wenn Jeſus mit Rückſicht auf die phariſäiſche Selbſtgerechtigkeit der Juden äußert, er ſey zum Gericht in die Welt gekommen, **damit** (*ἵνα*) diejenigen, welche als geiſtig blind gälten (*οἱ μὴ βλέποντες*), ſehend würden, d. i. zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Heil gelangten (durch den Glauben), dagegen die Sehenden (die Weiſen der Welt) blind würden, d. i. (durch ihren Unglauben) von der Erkenntniß der Wahrheit und alſo auch vom Heile ausgeſchloſſen würden (Joh. 9, 39). Es ſchreibt ſich aber in dieſer Beziehung Chriſtus eine unbeſchränkte Machtvollkommenheit zu, in=

dem er bekennt, daß er als der Sohn Gottes zum Leben erwecke wen er wolle (οὓς θέλει Joh. 5, 21). Mit dieſen Worten will nun Jeſus wohl nicht, wenigſtens nicht dieſes allein, ſagen, daß die zeitliche Ordnung und Reihenfolge, nach welcher die Menſchen allmählig in das Reich Gottes aufgenommen werden ſollten, lediglich von dem Sohne abhinge*), ſondern es iſt dieſer Ausſpruch zunächſt wohl gegen das oben bezeichnete jüdiſche Vorurtheil gerichtet, als ſeyen diejenigen, die zum Heil gelangen ſollten, ſchon im Voraus von Gott durch die äußerlichen Gränzen der Theokratie beſtimmt. Dagegen macht aber der Herr bemerklich, daß der Sohn, welchem als dem Menſchenſohn alles Gericht auf Erden vom Vater übertragen ſey (V. 22. 27), in Bezug auf die, welche zum Heil gelangen ſollten, völlige Machtvollkommenheit beſitze, welche keine anderen Gränzen kennt, als die, welche ihr die Menſchen ſelbſt durch ihren Glauben oder Unglauben ſetzen.**)

Demnach können wir ſagen: gleichwie Chriſtus als der Heiland der Welt der Mittelpunkt der Zeiten iſt und die ganze Weltzeit in zwei Hälften theilt, in die Periode der Finſterniß, in welcher die Sünde und der Tod die Herrſchaft behauptete, und in die Periode des Lichts, in welcher Leben und unvergängliches Weſen wohnt, ſo theilt er auch als der, dem das Gericht übergeben iſt, die Welt ihrem Inhalte nach in zwei Hälften, indem er in der Menſchheit ſowohl innerlich und ideal als äußerlich und räumlich die Guten von den Böſen ſcheidet.

---

*) So Schleiermacher, Homilien über das Evang. Joh. S. 344.

**) Vgl. hierzu die Ausll. zu den angef. Stellen des Joh. und Schleiermacher, Homilien ꝛc. S. 356 f.

Die letzte Entſcheidung aber, durch welche das Geſchick der Böſen und der Guten für ewig beſtimmt werden ſollte, war nach dem urchriſtlichen Glauben einem letzten Gerichte bei der Zukunft Chriſti vorbehalten. Und ſo finden wir denn auch bei Johannes neben dem gegenwärtigen Gerichte, welches der Sohn Gottes theils in den Tagen ſeines Fleiſches ſchon geübt hat, theils durch ſeinen Geiſt in der Gemeinde fortwährend übt, auch noch ein zukünftiges Gericht erwähnt, welches Chriſtus bei ſeiner Paruſie vollziehen werde. Mit der Innerlichkeit des chriſtlichen Glaubensbewußtſeyns, vermöge deren Johannes bei Weitem mehr die innere Thatſache der Erlöſung im Gemüthe des Gläubigen, die er ſelbſt in ihrer Realität ſo lebhaft empfunden hat, als die objektiven und äußerlichen Verhältniſſe des Gottesreichs hervorhebt, hängt es aber zuſammen, daß ſich in Beziehung auf das zukünftige Gericht gerade ein umgekehrtes Verhältniß der johanneiſchen zu der anderweitigen apoſtoliſchen Lehre bemerken läßt, wie in Beziehung auf das gegenwärtige Gericht. Wenn wir nämlich über dieſes bei Johannes ſehr beſtimmte Aufſchlüſſe und ausdrückliche Aeußerungen fanden, während bei den übrigen Apoſteln der Gegenſtand kaum berührt wird *), ſo hat dagegen über das zukünftige Gericht, das ſonſt im N. T. ſehr genau und ausführlich beſchrieben wird, Johannes nur hie und da gelegentliche und flüchtige Bemerkungen gegeben. Wir müſſen daher, um die johannei-

*) Es ließe ſich in dieſer Beziehung faſt nur verweiſen auf den Ausſpruch des Ap. Paulus 2 Kor. 2, 16, daß ſeine apoſtoliſche Thätigkeit in der Verkündigung des Evangeliums den Einen, die durch den Glauben zum Heil gelangten (*τοῖς σωζομένοις*), zum Leben, den Anderen, die durch ihren Unglauben in dem Verderben verharreten (*τοῖς ἀπολλυμένοις*), zum Tode ausſchlage.

ſchen Aeußerungen über das bezeichnete chriſtliche Lehrſtück richtig verſtehen und würdigen zu können, auf die betreffenden bibliſchen Vorſtellungen im Allgemeinen zurückgehen.*)

Es iſt bekannt**), daß die Juden in der ganzen Weltzeit zwei Perioden, welche durch die Epoche der Erſcheinung des Meſſias gebildet wurden, unterſchieden: ein vormeſſianiſches Zeitalter (עוֹלָם הַזֶּה, ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰών, ὁ καιρὸς οὗτος) und ein meſſianiſches (עוֹלָם הַבָּא, ὁ αἰὼν μέλλων, ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος). Die epochemachende Zeit, welche den Uebergang von der gegenwärtigen, vormeſſianiſchen Periode zu der zukünftigen, meſſianiſchen bildet, heißt „das Ende der Tage“ (אַחֲרִית הַיָּמִים, chald.: סוֹף יוֹמַיָּא, ὕστεροι καιροί, καιρὸς ἔσχατος, ἔσχατα τῶν χρόνων, ἔσχαται ἡμέραι, oder inſofern in ihr, als dem Anfangspunkte des meſſianiſchen Zeitalters, das Ziel und die Vollendung der ganzen Weltzeit liegt: ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων, τὰ τέλη τῶν αἰώνων). Der Ankunft des Meſſias ſelber gehen in dieſen letzten Tagen mehrere Zeichen (אוֹתוֹת, σημεῖα), Geburtswehen des Meſſias (חֶבְלֵי מָשִׁיחַ, ὠδῖνες) genannt, voraus. Die bedeutendſten ſind: furchtbare, phyſiſche und moraliſche Uebel und Unglücksfälle, welche meiſt in altprophetiſchen Bildern geſchildert werden, und die Erſcheinung eines furchtbaren Feindes, welcher mit dem Meſſias bei ſei-

---

*) Vergl. hierüber Baumg.-Cruſius, Bibl. Theol. §. 57, v. Cölln, Bibl. Theol. II. §. 229—232 und die angef. Abhandl. von Weizel, die urchriſtl. Unſterblichkeitslehre, in den Theoll. Studd. u. Kritt. 1836, 3. u. 4. H.

**) Man ſ. hierüber: *Koppe*, ep. ad Eph. Exc. I., epp. ad Thess. Exc. I., de Wette, Bibl. Dogm. §. 196 ff., Baumgarten-Cruſius, a. a. O. S. 128 ff., v. Cölln, B. Th. I. §. 126 ff.

ner Ankunft kämpfen, aber von dieſem beſiegt werden ſollte. Dieſe ganze Vorſtellung ſtammt höchſt wahrſcheinlich aus den Orakeln des Ezechiel von Gog und Magog (K. 38. 39) und aus den Schilderungen des Daniel von Antiochus Epiphanes (Dan. 11, 21—45).*) Bei den ſpäteren Juden, zuerſt im Targ. Jonath. zu Jeſa. 11, 4, wird dieſer Antichriſt mit dem noch unerklärten Namen Armillus (אַרְמִילוּס) benannt.**) — Zu dem Werke des Meſſias ſelbſt rechneten die Juden die Sündenvergebung und Erlöſung (λύτρωσις) Iſraels von allen ſeinen Feinden; die Reinigung der Theokratie durch ein Gericht; die Auferweckung der Todten, welche letztere eine doppelte iſt, zuerſt die Auferweckung der Gerechten ſogleich bei der Erſcheinung des Meſſias, und ſodann die ſpätere Auferweckung der Uebrigen (Offenb. 20, 4—6), die Beſiegung des Satan (Offenb. 20, 2. 3). Hierauf wird das 1000jährige meſſianiſche Reich oder Himmelreich (מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם), deſſen Herrlichkeit unter mannigfachen Bildern geſchildert wird, eintreten. Nach dieſer Zeit wird der Satan auf's Neue befreit (Offenb. 20, 3. 7. 8), aber auch wieder überwältigt und auf ewig verſtoßen (Offenb. 20, 9. 10). Und nun erfolgt die allgemeine Auferſtehung mit dem Weltgerichte (Offenb. 20, 12. 13), bis endlich das Weltende durch Feuer (2 Petr. 3, 7—12) erfolgt und nun die Wiederherſtellung aller Dinge (ἀποκατάστασις

---

*) Vielleicht haben zu dieſer ganzen Vorſtellung auch noch die perſiſchen Lehren mitgewirkt, nach welchen am Ende der Welt Ahriman ſelbſt auftreten und von dem durch Ormuzd inſpirirten Soſioſch, dem Weltrichter, überwunden werden ſollte. S. Schneckenburger, Beitr. zur Einleit. in's N. T. Nr. XX.

**) S. vorzüglich Geſenius, in der allgem. Encyclop. von Erſch und Gruber, 4 Th. unter dem W. Antichriſt. *Koppe* epp. ad Thess. Exc. II. Lücke zu 1 Joh. 2, 18.

πάντων) in einem neuen Himmel und einer neuen Erde eintritt (Offenb. 21, 1 ff.).

Es war nun natürlich, wenn dieſe Vorſtellungen von der Entwickelung des meſſianiſchen Reichs, welche den erſten Chriſten aus ihrem Judenthume noch geläufig ſeyn mußten, auch den chriſtlichen Erwartungen von der Vollendung des Gottesreichs in den erſten Zeiten zur Grundlage dienten. Nur mußten hier theils die beſonderen geſchichtlichen Verhältniſſe, theils die eigenthümliche chriſtliche Idee vom Gottesreiche manche Modifikationen jener Vorſtellungen mit ſich bringen. — Das Reich Gottes, inſofern es nicht von dieſer Welt war (Joh. 18, 36), war zwar durch das Wirken Chriſti auf Erden geſtiftet und hatte geiſtig in den Gemüthern der Menſchen in dem Glauben Platz ergriffen; allein es war noch immer nicht der Berührung mit dem Böſen enthoben, ſondern dem Kampfe und den Anfechtungen von Seiten der Welt noch unterworfen, und es war in ſeiner äußerlichen Geſtalt noch nicht zur Vollendung gelangt. Daher war denn der Eintritt des „zukünftigen Zeitalters" im Sinne der Juden, mit welchem das Gottesreich in ſeiner idealen Vollendung erſcheinen ſollte, immer noch ein Gegenſtand der Hoffnung und der Erwartung für die Chriſten und die Zeit, da der Erlöſer auf Erden lebte und wirkte, mußte zu dem „gegenwärtigen Zeitalter" der Juden gerechnet werden. Somit mußte ſich auch die Erwartung einer noch bevorſtehenden Paruſie Chriſti, als des Akts, mit welchem das vollendete Gottesreich eingeführt werden ſollte, in das Chriſtenthum mit fortpflanzen, nur daß dieſelbe ſich in die Erwartung einer Rückkehr oder Wiederkunft Jeſu umwandelte, obwohl der einfache hergebrachte Name der παρουσία (Ankunft) der gewöhnliche blieb. Sonſt wurde derſelbe Akt auch ἐπιφάνεια (1 Tim. 6, 15. Tit. 2, 13) —, φανέ-

ρωσις (Kol. 3, 4) —, ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου, Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Petr. 1, 7) genannt. Die apoſtoliſchen Vorſtellungen von der Vollendung des Gottesreichs bei dieſer Wiederkunft Chriſti haben ſich zumeiſt an die eigenen ſynoptiſchen Reden Jeſu über den betreffenden Gegenſtand angeſchloſſen, welche ihnen zu Grunde liegen, und ſtimmen, obwohl die verſchiedenen Repräſentanten des urchriſtlichen Glaubens im Einzelnen verſchiedene und eigenthümliche Auffaſſungen der Sache zeigen, doch in den Hauptpunkten wohl mit einander überein.

Die bildlichen Verkündigungen Chriſti ſelbſt von ſeiner Paruſie haben alle einen geiſtigen und ſittlichen Charakter und Tendenz. Während ſeine Reden bei Johannes (Kap. 14 bis 16) die Entwickelung des Reichs Gottes von Innen heraus und den Sieg beſchreiben, welchen das Chriſtenthum über die Welt ſubjektiv durch den Geiſt, den er den Seinen mittheilen werde, erringen würde: ſo macht er in den ſynoptiſchen Reden einerſeits darauf aufmerkſam, wie den inneren Entwickelungsepochen des göttlichen Reichs auch objektiv äußere Erfolge in der Welt entſprechen würden, welche durch jene innere Entwickelung theils hervorgerufen wären, theils dieſe ſelbſt hervorrufen oder befördern ſollten*); andrerſeits bezieht er alle Vorgänge bei der Paruſie auf die ſittliche Idee des Gerichts. Darauf zielt es, wenn Jeſus unter den Vorzeichen ſeiner Wiederkunft in den ſogenannten Geburtswehen des Meſſias die Zerſtörung Jeruſalems weiſſagt (Matth. 24, 2. 15 ff.), welche, da durch ſie das dem Chriſtenthume feindliche jüdiſche Weſen ſeine Endſchaft erreichte, als der erſte herrliche Akt des Weltgerichts betrachtet werden kann, und

*) Man vergl. das ſchon oben (I. Abſchn. §. 3. B. S. 516) Bemerkte.

wenn er noch außerdem eine ſeiner Erſcheinung vorausgehende Anhäufung alles ungöttlichen Weſens und Pſeudoprophetenthums in der Gemeinde verkündigt (Matth. 24, 5. 10—12. 23. 24. 26. 27), wodurch das Gericht ſelber vorbereitet werden mußte. Das Hauptmoment aber bei der Aufrichtung des vollendeten Gottesreichs bildet das endliche Weltgericht, das als der Akt der Erndte bei der Vollendung der Weltzeit beſchrieben wird (Matth. 13, 30. 40 ff.)*), und durch welches, nachdem die Frommen als die Auserwählten von allerwärts her verſammelt ſind (Matth. 24, 31. Mark. 13, 27), das Geſchick der Guten und der Böſen für immer entſchieden werden ſoll (Matth. 13, 49 ff.; 25, 31—46. Joh. 5, 29). Als Maaßſtab, nach welchem bei dieſer letzten Entſcheidung die Menſchen gerichtet werden ſollten, giebt Jeſus in der zuletzt angeführten Stelle den ſittlichen Werth, das Gutes- oder Böſesthun (τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν, τὰ φαῦλα πράττειν) der Einzelnen an. Die genauere Beſtimmung darüber, worin dieſer ſittliche Werth beſtehe, finden wir aber in der klaſſiſchen Stelle Matth. 25, 31 ff. Denn hier erſcheinen die wahrhaft Wiedergeborenen (οἱ ἀδελφοί μου [τοῦ Χρισοῦ] οἱ ἐλάχιστοι V. 40) als diejenigen, welche wegen ihres Glaubens an den Erlöſer des Gerichts enthoben ſind (Joh. 3, 18; 5, 24), in-

---

*) Zu bemerken iſt der verſchiedene Sprachgebrauch in den Evangelien, nach wechem der Zeitpunkt, in dem das Gericht ſtatt finden ſoll, bei Matth. durchgängig συντέλεια τοῦ αἰῶνος (13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20); bei Mark. u. Luk. ſchlechtweg ἡ ἡμέρα ἐκείνη (αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, Mark. 13, 17. 19. 20. 24. 32. Luk. 17, 31; 21, 6. 22. 23. 34), oder beſtimmter ἡ ἡμέρα (αἱ ἡμέραι) τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Luk. 17, 24. 26); und bei Johannes ἐσχάτη ἡμέρα (6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48) genannt wird.

dem ſie ausdrücklich von allen anderen Menſchen (πάντα τὰ ἔθνη V. 32), welche vor dem Richterſtuhle Chriſti verſammelt ſind, unterſchieden werden; und je nach dem Verhalten aller Anderen gegen dieſe wahren Gläubigen, jenachdem ſie in Liebe Gemeinſchaft mit ihnen gepflogen haben, oder in Entfremdung von ihnen unbekümmert um ſie geweſen ſind (V. 40. 45), werden ſie entweder das ewige Leben zum Lohn davon tragen oder der ewigen Strafe übergeben werden (V. 46). Da nun die wahren Gläubigen nur dadurch *Brüder* Chriſti ſind, daß ſie des Geiſtes Gottes, der in Chriſto war, durch den Glauben theilhaftig geworden ſind, ſo iſt mithin das Verhalten der Menſchen zu dem *Geiſte* Chriſti oder zu Chriſto ſelbſt der Maaßſtab, nach welchem ſie gerichtet werden (ἐφ᾽ ὅσον [οὐκ] ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, [οὐδὲ] ἐμοὶ ἐποιήσατε V. 40. 45). Hieraus erhellet denn, daß das Weltgericht eigentlich nichts iſt, als die Fortſetzung und letzte entſcheidende Vollendung des Gerichts, welches ſchon gegenwärtig durch den Geiſt Chriſti in der Gemeinde vollzogen wird. Und da der Geiſt Chriſti nur an dem *Worte* Gottes haftet, welches in Chriſto von dem Gläubigen aufgenommen wird, ſo wird ſich uns auch leicht erklären, wie Jeſus (bei Joh. 12, 48) ſagen konnte, daß nicht *er* es eigentlich ſey, der die Menſchen richte, ſondern daß Jeder, welcher ihn nicht aufnehme und ſein Wort nicht höre, ſeinen Richter eben an dem Worte habe, welches der Erlöſer verkündige, und welches den Ungläubigen einſt richten werde am letzten Tage.

Das Gericht wird nun in den Reden Jeſu als ein univerſales geſchildert (Matth. 25, 32: πάντα τὰ ἔθνη; 16, 27: ἀποδώσει ἑκάστῳ), das ſich nicht nur auf die bei der Paruſie Chriſti noch Lebenden, ſondern auch auf die Tod-

ten erſtrecken ſoll (Matth. 11, 23. 24; 12, 41. 42). Mithin ſetzt das Gericht eine Auferſtehung (*ἀνάστασις*) der Todten voraus (Luk. 14, 14; 20, 35), als deren Urheber und Vollſtrecker ſich Chriſtus ſelber nennt (Joh. 5, 28; 6, 39. 40. 44. 54; 11, 23—25). Und zwar muß dieſe Auferſtehung, da ſie ſo eng mit dem Gerichte zuſammenhängt, ebenfalls eine allgemeine ſeyn, wie ſie denn auch ausdrücklich als eine ſolche bezeichnet wird Joh. 5, 28. 29, wo es heißt, daß Alle, die in den Gräbern ſind, auferſtehen würden, die Guten zum Leben, die Böſen zum Gericht. Wenn nun in mehreren dieſer Stellen die Auferſtehung als ein Vorzug beſchrieben wird, deſſen die Gerechten (Luk. 14, 14; 20, 35: *οἱ καταξιωθέντες — τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*) und Gläubigen (Joh. 6, 39. 40. 44. 54) theilhaftig werden würden, ſo ſcheint hierin ein Widerſpruch mit der ſonſt behaupteten Univerſalität der Auferſtehung zu liegen.*) Allein dieſer Widerſpruch iſt darum nur ein ſcheinbarer, weil in den angeführten Stellen dem Zuſam-

*) Es hat daher Weiße allerdings ein ſcheinbares Recht, wenn er in ſeiner Schrift: die philoſoph. Geheimlehre von der Unſterblichkeit des menſchl. Individuums. Dresd. 1834. S. 29—33 und: über die philoſ. Bedeutung der chriſtl. Lehre von den letzten Dingen (Studd. u. Kritt. 1836. 2 H.) — die Meinung vertheidigt, daß nach der Lehre der h. S. nur den Guten und Wiedergeborenen wirkliche Unſterblichkeit zugeſprochen, von den Böſen aber, wenigſtens zum Theil, ein völliges Aufhören ihres Seyns und eine gänzliche Vernichtung in der künftigen Zeit behauptet werde. Die Widerlegung dieſer Anſicht ſ. bei Krabbe, von der Sünde und dem Tode S. 222, Müller, Rec. der hieher gehörigen Schriften von Weiße in den Studd. u. Kritt. 1835. 3 H. S. 745—753, Weizel, Studd. u. Kritt. 1836. 4 H. S. 906—912, Erbkam, über die Lehre von der ewigen Verdammniß (Studd. u. Kritt. 1838. 2 H. S. 394).

menhange nach durchaus keine Urſache war, auch den anderen Theil der Auferſtehung, die der Gerechten, zu erwähnen, und weil, wenn die Auferſtehung den Guten zugeſprochen wird, ſie doch noch nicht eben dadurch als den Böſen abgeſprochen gelten kann. Ihre Gewähr hat die bibliſche Lehre von der Univerſalität der Auferſtehung theils in ausdrücklichen Ausſprüchen wie Joh. 5, 28. 29, theils in dem nothwendigen Zuſammenhang der Auferſtehung mit dem Gerichte, welches doch auch ausdrücklich als ein allgemeines beſchrieben wird.

Obwohl Chriſtus die Zeit ſeiner Paruſie als noch innerhalb der damaligen Generation fallend angegeben hat, ſo hat er doch den genaueren Zeitpunkt, wenn ſie eintreten werde, für unbeſtimmbar erklärt (Matth. 24, 34; vgl. V. 36). Je drangſalvoller daher oft die Zeiten für die erſten Chriſten waren, deſto ſehnlicher erwarteten ſie die große Kataſtrophe des Gottesreichs, ſo wie wir denn wiſſen, daß die Chriſten zu der Apoſtel Zeit dieſelbe nahe genug dachten, um ſie noch erleben zu können.*) Gemäß der Verkündigung des Herrn ſelber waren denn auch die Apoſtel der Meinung, daß

---

*) Die hieher gehörigen Stellen ſind, wie ſie Uſteri (paulin. Lehrbegr. S. 341) geſammelt hat, folgende: 1 Joh. 2, 18. 28; 3, 2 (?). Jud. 18. Jak. 5, 7. 8. 1 Petr. 1, 4—7; 4, 5—7. 13; 5, 4. 2 Petr. 1, 11. 16. 19; 3, 3—13. Offenb. 1, 3; 12, 12; 22, 10 u. a. AG. 1, 6—11; 3, 20. 21. Hebr. 9, 28; 10, 25. 37; bei Paulus Röm. 2, 16; 5, 2; 8, 17—30; 13, 11. 12. 1 Kor. 1, 7. 8; 5, 5; 13, 12; 15, 20—58. 2 Kor. 1, 14; 3, 7—18; 5, 1—10. Eph. 4, 30; 6, 8. Phil. 1, 6. 10; 2, 16; 3, 11. 20. 21; 4, 5. Kol. 1, 27; 3, 3. 4. 24. 1 Theſſ. 1, 3. 10; 2, 10; 3, 13; 4, 15 f.; 5, 2. 4. 23. 2 Theſſ. 1, 6—19; 2, 1—12. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 1, 10. 12. 18; 3, 1; 4, 1. 8. Tit. 1, 2; 2, 13; 3, 7.

zuvor noch allerlei Drangſale, welche die Vorzeichen der Paruſie ſeyn ſollten, über ſie hereinbrechen müßten. Vorzüglich hatten ſich dieſe Erwartungen auf das Princip des der chriſtlichen Sache feindſeligen Böſen fixirt, welches erſt in ſeiner ganzen Macht und Furchtbarkeit ſich entwickeln würde. Hierüber hat ſich ſehr beſtimmt der Apoſtel Paulus erklärt, indem er (2 Theſſ. 2, 3 ff.) bemerkt, daß, bevor die Paruſie einträte, erſt der Abfall der Menſchen (vom Chriſtenthume) geſchehen müſſe. Er ſpricht dort von einem Menſchen der Sünde (*ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*), einem dem Verderben Geweiheten (*ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, vgl. Joh. 17, 12), dem Widerſacher (*ὁ ἀντικείμενος*), der ſich erhebe über alles was Gott heißt oder ein Gegenſtand der Verehrung iſt, ſo daß er ſich in den Tempel Gottes ſetze, ſich ſelbſt für Gott erklärend. Es iſt wohl keinem Zweifel unterworfen, daß dieſer Widerſacher der chriſtlichen Sache, dieſer Menſch der Sünde, nicht ein bloßer Kollektivname iſt für die einzelnen Irrlehrer, welche damals die Gemeinden verwüſteten; ſondern man verſteht den Ausdruck wohl am richtigſten als eine Perſonifikation aller böſen dem Chriſtenthume feindſeligen Macht, die man ſich in einem einzigen Individuum konzentrirt dachte.*) Und dann iſt er zu vergleichen mit dem johanneiſchen *ἀντίχριστος*, einem Ausdrucke, der ſich im N. T. nur in den Briefen des Johannes (1 Br. 2, 18. 22; 4, 3. 2 Br. 7) findet, wo er als ein allgemein bekannter und geläufiger vorausgeſetzt wird, und unter den Helleniſten entſtanden zu ſeyn ſcheint.**)

Johannes ſtellt den Ausdruck *ἀντίχριστος* mit dem an=

---

*) S. *Schott*, epp. Pauli ad Thess. et Gal. pag. 236—256.

**) Der griech. Name wurde auch von den Juden angenommen: אנתקרישטוס.

deren: *πλάνος* zuſammen (2 Br. 7), und bringt das Weſen deſſelben mit unter die Kategorie des Pſeudoprophetenthums überhaupt (1 Br. 4, 3; vgl. V. 1). Ja er ſpricht vom Antichriſt auch in der Mehrzahl: *οἱ ἀντίχριστοι* (1 Br. 2, 18). Was nun das Verhältniß dieſer johanneiſchen *πλάνοι, ψευδοπροφῆται* und *ἀντίχριστοι πολλοί* zu dem Antichriſt *κατ' ἐξοχήν* (*ὁ ἀντίχρ.*) anlangt, ſo könnte es ſcheinen, als ſey mit jenen Ausdrücken die antichriſtliche Macht in ihren einzelnen zerſtreuten Aeußerungen, mit dieſem dieſelbe in ihrer Spitze und Konzentration bezeichnet*), oder als bedeuteten jene *ἀντίχριστοι* ꝛc. nur die Gehülfen und Trabanten des Antichriſts**), wenn nur irgend eine Andeutung davon vorhanden wäre, daß Johannes mit dem Ausdruck „Antichriſt" etwas habe bezeichnen wollen, was den „Verführern", „Lügenpropheten" und „vielen Antichriſten" nicht völlig gleichartig und mit ihnen gleichzeitig wäre. Es erklärt ſich uns vielmehr die johanneiſche Stelle viel leichter auf eine andere Weiſe, die uns zugleich das Charakteriſtiſche der Vorſtellung unſeres Apoſtels über den betreffenden Punkt erkennen läßt. Es ſetzt nämlich Johannes die zu erwartende Erſcheinung des Antichriſts als etwas ſeinen Leſern Bekanntes voraus, was ſie ſchon gehört hätten (*ἠκούσατε*, 1 Br. 2, 18), mögen ſie nun dieſe Kunde aus den Verkündigungen Jeſu von den Falſchapoſteln, die vor der Paruſie auftreten ſollten, oder — was wahrſcheinlicher iſt — aus einer urchriſtlichen Sage, welche ſich an die oben bezeichneten jüdiſchen Erwartungen anlehnte, erlangt haben. Daraus ſcheint hervorzugehen, daß man ſich im Urchriſten-

*) S. Lücke, a. a. O. S. 194.

**) *Schott*, l. l. p. 238: „tanquam adiutores et nuntii huius adversarii Christi acerrimi mox prodituri".

thume unter dem Antichriſt eine Perſon dachte, welche dem Meſſias entgegentreten würde, wie denn auch Johannes von ihm als von einer bekannten einzelnen Perſon redet (ὁ πλάνος, ὁ ἀντίχρ. 2 Br. 7).*) Dieſe mehr äußerliche und ſinnliche Vorſtellung, nach welcher das antichriſtliche Weſen in ſeiner Macht und Stärke in einem einzelnen hiſtoriſchen Individuum zur Erſcheinung kommen ſollte, ſucht Johannes zu berichtigen und zu vergeiſtigen. Indem er daher das antichriſtiſche Princip in den mannigfachen Elementen der Lüge und Irrlehre (ψεῦδος, πλάνη), welche in der Kirche ſchon geſchichtlich hervorgetreten waren, erkennt, lehrt er, daß man die Erſcheinung des Antichriſts nicht erſt noch zu erwarten habe, ſondern daß ſie ſchon erfolgt ſey in dem Auftreten der Verführer und Lügenpropheten und daß es daher nicht bloß einen Antichriſt gebe, ſondern daß viele, welche die Gemeinde verwüſteten, ſich als Antichriſten darſtellten (καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχρ. ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοὶ πολλοὶ γεγόνασιν, 1 Br. 2, 18). Da nun nach dem Auftreten des Antichriſts alsbald die Paruſie Chriſti eintreten ſollte, ſo ſchließt er eben aus dem Vorhandenſeyn des antichriſtiſchen Princips in den Irrlehrern ſeiner Zeit, daß die letzte Stunde (ἐσχάτη ὥρα 1 Br. 2, 18; vgl. 2 Petr. 3, 3) — ein Ausdruck, womit man die letzte Zeit des gegenwärtigen Weltganzen überhaupt bezeichnete — vorhanden ſey. Schon hieraus würde, wenn wir auch nicht außerdem noch die beſtimmteſten Erklärungen darüber von Johannes ſelber hätten, ſich erkennen laſſen, was ſich unſer Apoſtel eigentlich unter dem Antichriſt denke. Wie man nämlich auch immer die Bedeutung des Namens ἀντίχριστος

---

*) S. Baumg.=Cruſius, a. a. O. S. 128.

philologiſch beſtimmen möge*), ſo viel iſt jedenfalls ſicher, daß nach Johannes das Weſen des antichriſtiſchen Princips in dem Läugnen der chriſtlichen Wahrheit beſteht. Denn er beſchreibt ja den Antichriſt als einen ſolchen, der es läugne, daß Jeſus Chriſtus wirklich im Fleiſche erſchienen ſey (1 Br. 2, 22; 4, 1—3. 2 Br. 7), und ſtellt ihn mithin als Feind und Widerſpiel der chriſtlichen Sache dar. Viele ältere Kirchenſchriftſteller bringen die Idee des Antichriſts in Verbindung mit der Lehre vom Teufel. Manche verwechſeln geradezu beide Erſcheinungen des böſen Princips, indem ſie den Antichriſt als den im Fleiſche erſchienenen Satan betrachten.**) Andere ſehen in dem Antichriſt ein vom Satan wunderbar gezeugtes Weſen oder einen böſen Dämon

---

*) Die Erklärung der meiſten Aelteren, welche in der Präpoſition *ἀντί* den Begriff der Stellvertcetung finden, und daher den Antichriſt in dem Sinn von *ψευδόχριστος* auffaſſen, nach der Analogie von *ἀντίθεος*, *ἀντιβασιλεύς*, *ἀνθύπατος* u. a., könnte die Stelle bei Paulus 2 Theſſ. 2, 4 für ſich haben. Allein das entſpricht nicht dem johanneiſchen Begriffe des Antichriſts, nach welchem derſelbe als ein Gegner und Bekämpfer der chriſtlichen Sache, nicht aber als einer, der ſich ſelbſt an Chriſti Stelle ſetzen wolle, dargeſtellt wird. Es dürfte daher dieſem Begriffe beſſer entſprechen, die Präpoſ. *ἀντί* in der Bedeutung von „gegen" aufzufaſſen und unter dem *ἀντίχριστος* nicht einen ſolchen zu verſtehen, der als ein zweiter Chriſtus dem erſten und wahren ſich widerſetzen würde — denn das wäre doch immer ein *ψευδόχριστος* —, ſondern nach Analogie von *ἀνθήλιος*, *ἀντίθυρος*, einfach einen ſolchen, der als Feind und Widerſacher Chriſti ihm gegenüber ſteht. S. Lücke, a. a. O. S. 192 f.

**) Hieher gehört vorzüglich *Theodoret.*, epit. divin. decret. c. XXIII: *Πρὸ τῆς δεσποτικῆς ἐπιφανείας ἥξει φύσιν ἀνθρωπείαν ὑποδὺς ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ ὁ ἀντίθεος δαίμων, ὁ τῆς θείας προσηγορίας λῃστής.*

im Fleiſche.*) Das Richtige iſt aber wohl dieſes, daß in dem Antichriſt ſich allerdings das böſe Princip, der Weltgeiſt, wie er in dem Satan perſonificirt gedacht wird, ſich in ſeinem dem Chriſtenthume feindlichen und entgegengeſetzten Weſen und Trachten in ſeiner größeſten Höhe und Energie ausſpricht, daß er „die vollſtändigſte Manifeſtation des Satan in der menſchlichen Perſönlichkeit“ (Lücke a. a. O.), nicht aber irgendwie der im Fleiſche ſelbſt erſchienene Satan iſt.**) — Fragen wir nun nach dem Verhältniſſe, in welchem die pauliniſche Vorſtellung vom Antichriſt zu der johanneiſchen ſtehe, ſo treffen beide darin überein, daß ſie 1) die ganze Vorſtellung nicht etwa auf die phyſiſche Natur, inſofern es auch in ihr mannigfache Vorzeichen der Paruſie geben würde, ſondern auf das ethiſche Gebiet beziehen, in welchem ſich der Antichriſt als eine furchtbare Macht des Böſen entwickeln werde; daß ſie 2) den Antichriſt weſentlich als ein dem Chriſtenthume feindliches Princip (vgl. das pauliniſche *ἀντικείμενος*) betrachten; und daß ſie 3) eine geſchichtliche Entwickelung dieſes antichriſtiſchen Princips und gleichſam eine Vorbereitung auf deſſen völliges Hervortreten in den einzelnen Erſcheinungen der Irrlehre annehmen, die ſich ſchon zu der Apoſtel Zeiten in der Gemeinde zu erkennen geben.***) Allein auf

---

*) So z. B. *Irenaeus* adv. haer. 5, 30. *Hippolytus*, tract. de Antichr. *Lactant.*, divin. institt. 7, 17. *Hieronym.* de Antichr. und ad Dan. 7, 11. *Sulpic. Sev.*, dial. 2, 14. *Augustin.*, de civ. D. 20, 23 u. a. Vgl. Geſenius a. a. O.

**) In dieſem richtigen Sinn iſt auch ſchon im chriſtlichen Alterthum der Antichriſt als ein *ὄργανον* des Teufels dargeſtellt worden. *Cyrill. Hieros.* Cat. Illum. XI., *Hieronym.* ad Jes. cap. XXIII extr. S. *Suicer.* Thes. eccl. s. v. *ἀντίχρ.*

***) Auch Paulus ſpricht öfters von der Lüge, welche in vie-

der anderen Seite zeigen ſich auch nicht unbedeutende Differenzen zwiſchen den beiden Apoſteln. Zuvörderſt iſt es nämlich klar, daß der Apoſtel Paulus, der den Antichriſt als einen durchaus ſündigen Menſchen (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας 2 Theſſ. 2, 3) und als den Geſetzloſen (ὁ ἄνομος V. 8) beſchreibt, den Antichriſt nur inſofern als Gegner der chriſtlichen Sache betrachtet, als er durch die Ruchloſigkeit und das ſündhafte Weſen überhaupt, das er zur Entwickelung führen ſollte, dem Chriſtenthum entgegenwirken mußte; während Johannes ihn ſpecieller als einen Läugner der chriſtlichen Wahrheit betrachtet. Dieſe Differenz iſt nun allerdings keine weſentliche, indem, „wie der Joh. Antichriſt den Pauliniſchen Menſchen der Sünde vorausſetzt, als ſeinen ſittlichen Grund, ſo der Paul. ἀντικείμενος auch nicht anders gedacht werden kann, als mit der entſchiedenen Läugnung der Chriſtlichen Grundwahrheit.“ *) Dagegen iſt die andere Verſchiedenheit beträchtlicher, daß nach Paulus, der den Antichriſt als ein perſönliches Individuum denkt, derſelbe erſt noch zu erwarten war, indem ſeine Erſcheinung durch irgend ein unbekanntes Hinderniß noch aufgehalten wurde (2 Theſſ. 2, 6. 7: τὸ κατέχον, ὁ κατέχων); während nach Johannes, der die ganze Vorſtellung ſchon geiſtiger aufgefaßt hatte, der Antichriſt in den verſchiedenen Geſtaltungen der Lüge, die ſich in der Gemeinde zeig-

len ψευδαδέλφοις und ψευδαποστόλοις, die zum Verderben der Gemeinden in ihnen aufgetreten wären, oder künftig noch auftreten würden, zur Erſcheinung kommen ſollte. AG. 20, 29. 30. 2 Kor. 11, 13. 26. Gal. 2, 4. Eph. 4, 14. Phil. 3, 2. 18. 19. Kol. 2, 8. 16. 18. 1 Tim. 1, 18—20; 4, 1—3; 5, 15. 2 Tim. 2, 16—18. 25. 26. Vergl. 2 Petr. 2, 1. 21; 3, 34. Jud. 18. S. Uſteri, a. a. O. S. 349.

*) S. Lücke, a. a. O. S. 194.

ten, ſchon wirklich erſchienen war, ſo daß daraus auf die unmittelbare Nähe der Paruſie Chriſti (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν 1 Br. 2, 18) geſchloſſen werden konnte.

Auch in der Apokalypſe iſt die Vorſtellung von einem perſönlichen Individuum, in welchem der Antichriſt erſcheinen ſollte, ſchon aufgegeben und die ganze Idee mehr univerſalhiſtoriſch und ethiſch auf das Verhältniß der chriſtlichen Kirche zur Welt und zu dem in ihr ſelbſt ſich entwickelnden Princip der Lüge bezogen. Der Seher ſtellt unter dem Bilde eines Thieres von phantaſtiſcher Geſtalt mit zehn Hörnern und ſieben Köpfen, welches kraft der von dem Satan ihm verliehenen Gewalt in einem gewaltigen Kampf die Heiligen überwinde (12, 18 bis 13, 10), nach der wahrſcheinlichſten Deutung die der Kirche feindſelige Macht des römiſchen Kaiſerreichs als die eine Form dar, in welcher das antichriſtiſche Princip auftreten werde. Die andere ſchildert er unter dem Bilde eines zweiten Thiers, welches zwei Hörner hat, nach Lammes Art, aber wie ein Drache redet. Ebenfalls vom Satan mit Macht ausgerüſtet verführt es durch Zeichen und Wunder die Menſchen zur götzendieneriſchen Anbetung des erſten Thiers und bewirkt, daß Alle, welche ſich jenem Thiere nicht hingeben, durch Verfolgung und Tod umkommen (13, 11 ff.). Damit iſt ſonder Zweifel das falſche Prophetenthum bezeichnet.

Das hauptſächlichſte Moment aber in den eſchatologiſchen Vorgängen, welches Johannes hervorhebt, iſt das endliche Gericht. Ja hierin geht ihm die ganze Bedeutung der Paruſie Chriſti auf, daß ſie eben eine Wiederkunft des Heilands zum Gericht iſt, wie er denn dieſe Wiederkunft geradezu als einen richterlichen Akt Chriſti aufführt (1 Br. 2, 28). Dieſes Gericht bei der Paruſie Chriſti betrachtet aber Johannes nicht als einen Akt, welcher zu der jetzigen Zeit

ſich nur als der Anfang einer höheren unendlichen Entwickelung des göttlichen Reichs verhielte; ſondern, wie er überall faſt nur die ſubjektive Seite des chriſtlichen Heils, wie er es in ſeiner eigenen Empfindung trug, hervorhebt, die objektive Seite aber in der Geſtaltung eines Reichs Gottes in den Hintergrund treten läßt, ſo ſetzt er auch den auf das Gericht folgenden Zuſtand der Gläubigen dem jetzigen geradezu entgegen, indem er lehrt, daß ſich das gegenwärtige Seyn der Menſchen zu dem künftigen verhalte, wie die Region des Glaubens und des vermittelten, alſo noch unvollkommenen, Erkennens des Göttlichen zu der Region des Schauens, oder dem durch Gottähnlichkeit bedingten unvermittelten und darum vollkommenen Erkennen Gottes (1 Br. 3, 2). Mithin betrachtet auch unſer Apoſtel — wie dieſes denn die allgemeine Vorſtellung des N. T. iſt — das Gericht als das wahre Ende der Welt (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*), durch welches die letzte Entſcheidung in Bezug auf das Verhältniß der Menſchen zu Gott herbeigeführt wird, und welche, wenn ſie nicht einſeitig ſeyn und ſich bloß auf die wahren Gläubigen beziehen ſoll, nothwendig als eine ſolche gedacht werden muß, die ſich auch auf das Böſe in der Welt und in dem Gottesreiche, wie ſich daſſelbe in den Kindern des Teufels (1 Br. 3, 10) und in den antichriſtiſchen Verführern und Lügenpropheten offenbart, mit erſtreckt. Durch dieſe Anſicht vom Gericht iſt dann auch der praktiſche Gebrauch bedingt, welchen unſer Apoſtel von der Erinnerung an daſſelbe macht, wenn er (1 Br. 4, 17) die chriſtliche Freudigkeit zu Gott (*παῤῥησία*), welche in der Liebe begründet iſt, auch mit auf die getroſte Zuverſicht bezieht, mit welcher die Gläubigen dieſer letzten Entſcheidung des Geſchickes der Menſchen entgegenſehen dürfen. — Die Einfachheit und alleinige Beziehung auf das ethiſche Gebiet, durch

welche ſich auf dieſe Weiſe die eſchatologiſchen Lehren des Johannes auszeichnen, iſt es nun hauptſächlich, durch welche ſie ſich von den anderweitigen apoſtoliſchen Lehren über dieſen Gegenſtand unterſcheiden. Denn was zuvörderſt den Apoſtel Paulus anlangt, bei welchem wir dieſes Lehrſtück unter den Apoſteln bei Weitem am vollſtändigſten ausgebildet finden, ſo ſchildert er die eſchatologiſchen Vorgänge nicht nur ungleich mehr auch als äußerliche und ſinnliche, ſondern die ganze Lehre tritt bei ihm ſogar in einer weit entwickelteren Geſtalt auf, als ſie ſelbſt in den eſchatologiſchen Verkündigungen Chriſti hat, indem theils ein mehr entwickeltes dogmatiſches chriſtliches Bewußtſeyn, theils die dem Apoſtel geläufigen jüdiſchen Vorſtellungen über dieſen Punkt mannigfach auf die Ausbildung ſeiner hierauf ſich beziehenden Lehren einwirken mußten.*) So legt denn Paulus vorzüglich Gewicht auf eine allgemeine Auferſtehung der Todten, welche das allgemeine Gericht vorausſetzt. Er lehrt, daß Gott durch Chriſtum alle Entſchlafenen auferwecken werde (2 Kor. 4, 14; vergl. 5, 5)**), und ſchildert ausführlich (1 Kor.

---

*) S. hierüber Uſteri, a. a. O. S. 341—374. Dähne, paulin. Lehrbegr. §. 15, und theilweiſe auch Neander, Geſch. der Pflanzung ꝛc. S. 444 ff.

**) Die Lehre von einer doppelten Auferſtehung, erſt der Gerechten, ſodann ſpäter der Uebrigen, läßt ſich bei dem Apoſtel Paulus nicht nachweiſen. Denn 1 Theſſ. 4, 16 ſoll durch die Worte: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον* — die Auferſtehung der Chriſten nur als ein früherer Moment dargeſtellt werden im Verhältniß zu dem ſpäteren (*ἔπειτα* V. 17), in welchem die noch Lebenden mit den auferweckten Todten zur Gemeinſchaft mit dem Herrn entrückt werden ſollen. S. *Schott* zu der St. Und 1 Kor. 15, 23 bezieht ſich das: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* — nur auf die Reihenfolge der Auferweckung Chriſti

15, 21—58. 2 Theſſ. 4, 16. 17 u. a.), wie die Auferſtandenen mit einem neuen verklärten, geiſtigen und unverweslichen Leibe bekleidet ſeyn würden. Damit war denn nothwendig auch eine Erneuerung und Umgeſtaltung der Natur verbunden, welche ebenfalls aus ihrem gegenwärtigen durch die Sünde bedingten Zuſtande der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit zu einem dem verklärten Weſen der Auferſtandenen analogen Zuſtand erhoben werden wird (Röm. 8, 19 ff.; vergl. 2 Petr. 3, 10—13). Das von Gott durch Chriſtum zu vollziehende Gericht (Röm. 2, 16; 14, 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Theſſ. 2, 1. 2 Tim. 4, 1) wird dann ebenfalls als eine letzte vergeltende Entſcheidung dargeſtellt (Röm. 2, 5—8. 2 Kor. 5, 10. 1 Theſſ. 4, 6. 2 Theſſ. 1, 6—7), durch welche die Frommen zu einem von aller irdiſchen Beſchränkung freien, ſeligen und herrlichen Leben geführt werden (an der *ζωὴ αἰώνιος, δόξα αἰώνιος, σωτηρία, ἀπολύτρωσις* [*τοῦ σώματος*] Theil erhalten, Röm. 2, 7; 8, 17. 18. 23. 2 Tim. 2, 10—12), zur Theilnahme der Herrſchaft im Reiche Gottes (2 Tim. 2, 12. 1 Kor. 6, 2. 3) und zum Schauen Gottes in voller Klarheit gelangen ſollen (1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 3, 18), bis endlich Chriſtus, nachdem er alle ſeine Feinde und den Teufel ſelbſt überwunden haben wird (vgl. Pſ. 110), die Herrſchaft an den Vater übergeben und Gott Alles in Allem ſeyn wird (1 Kor. 15, 28). — Die Apokalypſe, welche ja überhaupt die Idee des Gerichts zu ihrem hauptſächlichen Thema hat, indem ſie die Zukunft und Vollendung des göttlichen Reichs durch die Wiederkunft Chriſti ſchildern will, drückt ebenfalls die chriſtlichen eſchatologiſchen Grundvorſtel-

---

und der verſtorbenen Gläubigen. Von der Auferſtehung der Uebrigen iſt in beiden Stellen gänzlich abgeſehen.

lungen aus, wie der Typus derſelben in den Weiſſagungen Chriſti hierüber enthalten iſt. Aber ſie thut dieſes mit Anwendung der ihr charakteriſtiſch eigenthümlichen Symbolik auf eine noch konkretere Weiſe, als wie wir es bei dem Apoſtel Paulus finden, indem ſie die einzelnen eſchatologiſchen Momente als äußerliche und ſinnliche noch mehr hervortreten läßt.*) Ihr Verfaſſer hat den jüdiſchen eſchatologiſchen Vorſtellungen bei ſeiner Darſtellung noch bei Weitem mehr Einfluß, als die Verfaſſer der apoſtoliſchen Briefe, und namentlich Paulus, verſtattet, ſo wie wir denn oben**) zum Beleg für das Vorhandenſeyn der jüdiſchen Vorſtellungen von einer doppelten Auferſtehung, einem tauſendjährigen Reiche und einer *ἀποκατάστασις πάντων* uns vorzugsweiſe auf die Apokalypſe berufen mußten.

Was endlich das Schickſal der gerichteten Böſen anlangt, ſo wird daſſelbe durchweg als ein ſehr qualvoller Zuſtand beſchrieben (vergl. die *γέεννα τοῦ πυρός* in den Evangelien), und es wird darum das Gericht als etwas beſonders Schreckliches dargeſtellt (vgl. Röm. 2, 9. Hebr. 10, 27—31); der Strafzuſtand wird mit dem ſtarken Ausdrucke der *ἀπώλεια* (Röm. 2, 12. Hebr. 10, 39. 2 Petr. 3, 7. Phil. 1, 28) oder des *ὄλεθρος* (1 Theſſ. 4, 3. 2 Theſſ. 1, 8) bezeichnet. Je mehr ſich die apoſtoliſchen Schriften dem apokryphiſchen Zeitalter nähern, deſto ſinnlicher und ausgemalter werden denn auch die Schilderungen des künftigen Strafzuſtandes der Böſen (Jud. 7: *πῦρ αἰώνιον*. Offenb. 14, 10—11; 20, 10. 15: *λίμνη τοῦ πυρός*). Der vorhin entwickelte Grundbegriff vom jüngſten Gerichte

---

*) S. Lücke, Verſ. einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh. S. 175 ff. Vgl. oben S. 546 f.

**) Vergl. S. 682 f.

zeigt, daß wir uns dieſen Strafzuſtand eben ſo wie den ſeligen Zuſtand der Belohnung der Guten (2 Kor. 4, 17; 5, 1; vgl. Röm. 5, 21; 6, 23. Gal. 6, 8. Hebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 4) als einen ewigen zu denken haben (ὄλεθρος αἰώνιος 2 Theſſ. 1, 8).*) — Bei Johannes findet ſich nun über den unſeligen Zuſtand der Böſen nach dem Gerichte durchaus keine Andeutung. Es läßt ſich aber dieſer Mangel aus ſeinen uns bekannten Vorſtellungen vom Weſen des chriſtlichen Heils in ſeinem Verhältniſſe zu dem Zuſtande des Verderbens außerhalb des Chriſtenthums leicht ergänzen. Wenn nämlich das Heil und das ewige Leben (ζωὴ αἰώνιος) der Gläubigen im Zuſtande ihrer Verherrlichung nur geiſtig als in dem Anſchauen Gottes und der unmittelbarſten Gemeinſchaft mit ihm beſtehend gedacht wird (1 Br. 3, 2), ſo muß im Gegenſatze dazu der Zuſtand der Ungläubigen nach dem Gerichte, das für ſie ein Gegenſtand der Furcht (φόβος 1 Br. 4, 17) iſt, ein Zuſtand des ewigen Todes (θάνατος) ſeyn, in welchem ſie ſich in abſoluter und ewiger Entfremdung von Gott befinden. Es ließe ſich daher für dieſen Zuſtand kaum ein paſſenderer

---

*) Die Einwendungen, welche bei der vielfach verhandelten Streitfrage über die Ewigkeit der Höllenſtrafen gegen die Zuläſſigkeit der Bejahung derſelben gemacht worden ſind, gehen in der Regel davon aus, daß eine ſolche Annahme in Widerſpruch mit der Univerſalität des von Gott den Menſchen beſtimmten Heils ſtehe. Allein es wird dabei außer Acht gelaſſen, daß, wenn Einzelne durch den Mißbrauch der ſittlichen Freiheit ſich ſelbſt von dem Heile ausſchließen, jene Univerſalität dadurch keineswegs aufgehoben wird. Ganz neuerlich iſt auf eine eigenthümliche Weiſe dieſe Lehre dogmatiſch zu begründen, verſucht worden von Erbkam, über die Lehre von der ewigen Verdammniß, in den Theoll. Studd. und Kritt. 1838. 2 H.

Ausdruck finden, als der des „zweiten Todes“ (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος), den uns die Apokalypſe an die Hand giebt*) (vergl. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8), und der den Zuſtand des Verderbens der Böſen nach dem Tode ſehr ſchicklich mit dem gegenwärtigen, als dem erſten Tode, in Zuſammenhang bringt.

---

*) S. Krabbe, a. a. O. S. 218 ff.

Verbeſſerungen.

Seite 12	Zeile 12	in der Note } lies Zehn ſtatt Zehen.
— 13	— 11	in der Note } lies Zehn ſtatt Zehen.
— 23	— 6	lies dem ſtatt den.
— 34	— 4	in der Note ſetze ein Komma nach alſo.
— 145 und 147		in der Aufſchrift lies §. 2 ſtatt §. 1.
— 240	Zeile 17	lies ψηλαφᾶν ſtatt ψηλαφεῖν.
— 248	— 6	l. der Welt ſt. die Welt.
— 256	— 10	l. ψεύδους ſt. ψεύδος.
— 273	— 1	v. u. in der Note l. verſchieden ſt. verbunden.
— 318	— 22	l. Selbſtſucht ſt. Selbſucht.
— 343	— 16	l. herantretende ſt. hervortretende.
— 345	— 17	l. Liebe ſt. Liede.
— 348	— 8	in der Note l. erleidet ſt. erleitet.
— 355	— 23	l. ἀνθρώπων ſt. ἀνθρώπον.
— 378	— 8	l. oder ſt. aber.
— 455	— 19	l. 1 Joh. 1, 7 ſt. 1 Joh. 5, 7.
— 462	— 14	l. erfüllt ſt. erfüllte.
— 472	— 1	v. u. l. Prieſters ſt. Prieſter.
— 536	— 5	v. u. l. vor Chriſto ſt. von Chr.
— 623	— 16	l. leiſeſten ſt. leiſten.
— 633	— 11	l. τούτῳ ſt. τοῦτῳ.
— 644	— 5	l. ihnen einſt ſt. ſie einſt.

S. 24 in der Note iſt unter den die apoſtoliſch-johanneiſche Abſtammung der Apokalypſe vertheidigenden Schriften noch zu nennen die Abhandlung von Lange (in Duisburg): Ueber den unaufslöslichen (?) Zuſammenhang zwiſchen der Individualität des Ap. Joh. und der Individualität der Apokalypſe, in Tholuck's Liter. Anz. 1838. N. 20 ff.

S. 88 Note iſt noch hinzuzufügen: *Jo. Ern. Rud. Kaeuffer*, de biblica *ζωῆς αἰωνίου* notione. Dresd. MDCCCXXXVIII.

Geringere Verſehen wird die gütige Nachſicht des Leſers entſchuldigen.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frommann, Carl,

Der Johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre

Leipzig 1839

Dogm. 368 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398020-7